



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
COLEGIO DE FILOSOFÍA



***Dionisos: El dios arquetípico de lo  
inconsciente y la experiencia mística como  
apertura a las diversas configuraciones del  
alma.***

INFORME ACADÉMICO POR ARTÍCULO ACADÉMICO  
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:  
**LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

PRESENTA:  
**DANIELA ITZEL GARCÍA ZENTLAPAL**

En el marco del proyecto de investigación: “Estrategias  
filosóficas de lectura. Comunidad de investigación digital”  
(PAPIME/DGAPA/UNAM: PE401113)

ASESORA:  
**Dra. Leticia Flores Farfán**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## Índice

|                                                      |    |
|------------------------------------------------------|----|
| Índice.....                                          | 2  |
| Informe Académico.....                               | 3  |
| Artículo Académico .....                             | 6  |
| Introducción.....                                    | 8  |
| 1. Dionisos, maestro de los ritos de iniciación..... | 10 |
| 2. Hieromanía.....                                   | 16 |
| 3. Penteo: Dionisos arquetípico .....                | 25 |
| 4. Análisis de las profundidades.....                | 37 |
| Reflexiones finales.....                             | 44 |
| Reflexiones finales.....                             | 48 |

# *Informe Académico*

En el marco del proyecto de investigación:

“Estrategias filosóficas de lectura.

Comunidad de investigación digital”

(PAPIME/DGAPA/UNAM: PE401113)

La elaboración y desarrollo del presente artículo fue lograda a través de la participación en el proyecto: “Estrategias filosóficas de lectura. Comunidad de investigación digital” (PAPIME/DGAPA/UNAM: PE401113). El cual ofrece a sus integrantes el medio para conformar una sociedad de ideas en cuanto a estrategias y modos de abordar las lecturas filosóficas, ello a través de un espacio digital abierto no sólo a los participantes sino a la comunidad académica en general: <http://elea.unam.mx/>. Mi participación en dicho proyecto abarcó el segundo semestre de 2013 y el primer semestre de 2014, durante ese período realicé actividades conjuntas con estudiantes y profesores que aportaban una diversidad de temas a discutir; lo cual considero es una de las principales particularidades que conlleva el proyecto, es decir, la admisión de diferentes prácticas discursivas y temáticas permitió abrir la investigación de cada campo de interés a nuevos criterios metodológicos.

La dinámica inició con exposiciones semanales durante las cuales alguno de los integrantes exponía al grupo el tema a desarrollar y la metodología que seguiría. Al término de la exposición se llevaban a cabo discusiones y aportaciones que fortalecieran el trabajo del expositor. Sin embargo, la tarea era conjunta pues se suscitaban frecuentemente correspondencias entre los temas y ello permitía mantener una postura crítica con el trabajo propio y el trabajo del otro. Posteriormente se traspasó el área de discusión física a un espacio digital, el cual era el objetivo del programa de trabajo. Así, mediante la edición de un blog diseñado para tales fines, se pretendía coleccionar los avances de investigación de cada integrante, para ser leídos y comentados por los miembros del proyecto. De esta manera todos podríamos contribuir al avance de los demás y a su vez, evaluar personalmente el desarrollo de nuestra investigación. Sin duda el uso de herramientas digitales agilizó el acceso a los textos, su lectura y crítica; del mismo modo que ofrecía hacer comparaciones entre las diversas entradas sobre un mismo tema y lograr ver así los avances obtenidos.

Por otro lado, contar con un blog digital permitía almacenar entradas de texto que hacían la función de fichas de trabajo o bitácoras con las cuales se redactaría el texto final. Personalmente, este proyecto representó una experiencia nueva en cuanto a la elaboración de un trabajo de investigación, no sólo por las herramientas digitales sino

también por la interacción con diferentes temáticas y el modo de abordarlas. Y siendo este artículo un texto de línea clásica, pude adquirir una visión más plural respecto a las miradas que atraviesan el contexto de las tradiciones antiguas y en ese sentido el abordaje bibliográfico se vio fortalecido; dado que la metodología empleada en este artículo se basó principalmente en una selección específica de autores, pues tratándose de un tema de orden clásico, existe una vasta bibliografía al respecto, por lo cual el marco de delimitación se restringió a la mitología clásica y al Círculo de Erannos, y entre ellos algunos que se les desprenden.

Cabe resaltar también, la importancia de elaborar un proyecto dentro de una comunidad activa frente al modo de trabajo tradicional que resulta ser más individualizado; pues se obtiene un trabajo más objetivo al contar con la escucha y crítica del otro durante el proceso de redacción. Sin duda este fue otro beneficio del trabajo con herramientas digitales, pues ya no se requería el estar presente en un lugar y hora acordados para comentar los textos, sino que todo podía hacerse a un tiempo personal. Del mismo modo, me parece enriquecedor que con el uso de una bitácora digital el registro de la planeación y desarrollo quede expuesto públicamente, lo cual sirve de contribución a investigaciones futuras para quien tenga acceso al blog. Sin duda, me parece es un gran aporte para el desarrollo de las humanidades, incursionar en el empleo de materiales digitales, puesto que involucra nuevas formas de hacer investigación y a la vez ofrece una mayor difusión del trabajo realizado, que ya no sólo se reduce a las aulas o sectores académicos, sino que se expande públicamente.

Resta mencionar que el trabajo colectivo enriqueció mis técnicas de investigación de una manera aun más satisfactoria en comparación con las habilidades obtenidas a lo largo de la carrera, pues me abrió paso a la consideración de diferentes puntos de vista, de profesores y compañeros que al igual que yo desarrollaban un trabajo de investigación. Por lo anterior, considero efectivos los objetivos del programa, por un lado, desarrolle nuevas habilidades ante la lectura y abordaje de un texto y por el otro, experimente una nueva forma de trabajo con el acercamiento a los recursos digitales.



# *Artículo Académico*

*“Cuando la vida se ve reflejada en el pulido cristal de sus ojos, nace de su crisálida un animal con un único destino: ser un dios, ser su propio dios.”*

*Anónimo*

“Lector apacible y bucólico,  
hombre de bien, ingenuo y sano,  
tira este libro saturniano,  
que es orgiástico y melancólico.

Si tu retórica no aprendiste  
con Satán, astuto decano,  
¡tíralo! Me leerás en vano,  
o pensarás que a un loco leíste.

Pero si sabes bucear  
en los abismos sin temblar,  
léeme, y has de amarme, amigo;

alma elegida que, penando,  
tu paraíso vas buscando,  
¡compadéceme..., o te maldigo!”

*Epígrafe para un libro condenado,*  
Charles Baudelaire.

***DIONISOS: EL DIOS ARQUETÍPICO DE LO  
INCONSCIENTE Y LA EXPERIENCIA MÍSTICA COMO  
APERTURA AL RECONOCIMIENTO DE LAS DIVERSAS  
CONFIGURACIONES DEL ALMA***

---

**Abstract:** La tesis a demostrar se aboca en el camino del descenso a los ínferos dionisiacos como el camino del alma a su encuentro con la alteridad. A partir de la experiencia mística en el culto dionisiaco, se ilustrará la imagen de Dionisos como huella originaria de lo inconsciente. Fundamentando la experiencia religiosa en términos de una tríada que se superpone a toda escisión dualista. La primera se corresponde con el aspecto mítico de dios: nace-muere-renace; pasión que se expresa simbólicamente en el culto a través de la experiencia del iniciado como: ignorancia-visión-sabiduría; que a su vez repercute en la *psique* del hombre en términos de ilusión-fragmentación-reintegración. El recorrido se inicia con la descripción de los misterios dionisiacos, pasando por una teoría del alma que distingue entre un alma vital (*psique*) y un alma ego (*thymos*), donde se posa la santa locura de Dionisos; hasta la exposición de los mitos representativos de lo inconsciente: El mito de Penteo. Para concluir con un análisis de la imagen en el espejo de Dionisos como salida al misterio de *aquello que vale la pena conocer* –ha dicho Dionisos- en sus misterios.

**Palabras clave:** Inconsciente, purificación, alma, misterios, Dionisos.

## Introducción

*Esto no ocurrió nunca pero es siempre*, así afirmaba Salustio de los mitos de Atis<sup>1</sup>. Su expresión ya declaraba el carácter del mito que no ha de ser el de mera invención poética sino de un aspecto más profundo: el mito como testimonio de lo permanente. De acuerdo con Otto, el mito, al igual que el culto, se conforma como verdadero testigo de la creencia religiosa, así se manifiesta en muchos rituales divinos a modo de revelaciones existenciales. Su fuerza va más allá de meras alegorías o metáforas de experiencias que el hombre pueda vivir, pues el mito se revela con una magnificencia universal que no expone hechos, sino efectos del ser y su epifanía. Ambos, mito y culto son los lenguajes primordiales para recurrir a lo excelso, son la vía para el contacto divino-demoniaco, de tal modo que, si enunciamos como Willamowitz *los dioses están aquí*, afirmaremos también *el mito está aquí*.<sup>2</sup>

Ha dicho Nilsson que la religión responde necesariamente a la concepción del mundo y de la vida de la época,<sup>3</sup> y en ese sentido la Antigüedad griega profería una cercanía inmediata con sus dioses en tanto que ellos se manifestaban a través de formas vivas. Los olímpicos se consideraban una realidad inmanente antes que trascendente, son los que se manifiestan y acontecen; pues a través de ellos se reveló la maravilla oculta del mundo natural, en una especie de des-ocultamiento. Así ya enunciaba Heráclito: *la naturaleza ama el ocultarse*<sup>4</sup>. De este modo el hombre posó la vista al mundo que le rodeaba; sin embargo, paradójicamente ese mundo le abrió paso a las entrañas mismas de sí, dejando ver la conexión entre la totalidad viva y el hombre mismo. Por ello, decimos del fenómeno religioso griego que está en consonancia con los ciclos de la existencia, pues hace rebosar el carácter sagrado en la multiplicidad de entidades. De modo que el mundo divino no tiene superioridad sobre los hechos o acontecimientos naturales, sino, al contrario, la divinidad se manifiesta

---

<sup>1</sup> Walter Otto, *Dioniso. Mito y culto*, Siruela, Madrid, 1997, p. 60.

<sup>2</sup> U. Willamowitz citado por Walter Otto en: *Dionisos. Mito y culto*, Siruela, Madrid, 1997, p. 19.

<sup>3</sup> En: José García L., *La religión griega*, Istmo, Madrid, 1975, p. 149.

<sup>4</sup> Heráclito, *Fragmentos*, trad. José Gaos, 10.

en las formas corpóreas, pues “los estremecimientos más sagrados no provienen de lo inmenso y del poder ilimitado sino de las profundidades de la experiencia natural”.<sup>5</sup>

Así, el mito y el culto en torno a Dionisos son modos de aproximación y cercanía con el dios, es decir, con el dios vivo, no con un mero concepto, pues éstos son estáticos e inamovibles, y si algo le da al mito su permanencia es su carácter dinámico ya que “posee el poder de intervenir en la vida plasmándola”.<sup>6</sup> De tal modo que las danzas, los sacrificios y la ingesta de carne cruda dentro de los ritos dionisiacos son expresiones de una relación estrecha con lo más natural-animal del hombre, porque el *ser* griego se revela y manifiesta como naturaleza pura, en lo menos humano del hombre. Dionisos como todo dios, es experimentado; es una figura imperecedera que exige su gobierno en la psique humana. Resultan importantes estas consideraciones respecto al mito ya que es a través de éstos que nos remitiremos al dios de la *zoé*, pues su manifestación dentro del ámbito mítico es lo que configura el movimiento y el hacer humano: “las «profundidades del alma» humana son también los tiempos primordiales, ese «hondo pozo del tiempo» donde el mito tiene su hogar y del cual se derivan las normas y formas de vida originales. Pues Mito es el fundamento de la vida; es el patrón intemporal, la fórmula religiosa con que la vida se moldea a sí misma, en tanto sus características son una reproducción de lo inconsciente”.<sup>7</sup>

De esta manera, el presente artículo tiene la intención de entrelazar los mitos que corresponden al carácter místico del dios, para concluir de él una imagen primordial de las honduras del alma; esto es, nombrar a Dionisos como figura arquetípica de lo inconsciente. Inicia el texto con la descripción mítica del nacimiento de Dionisos, su relación con los misterios, y de ahí continúa a la exposición de una teoría del alma; para señalar la actividad mística como una experiencia psíquica externalizada en imágenes, en una dinamicidad con un doble movimiento: por un lado “el hombre mismo se eleva a lo divino, vive y obra con los dioses, y en lo otro, lo divino descende y se hace humano”.<sup>8</sup> La segunda parte ilustra los efectos del dios en la

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 14.

<sup>6</sup> Walter Otto, *Teofanía, el espíritu de la antigua religión Griega*, Sexto piso, Madrid, 2007, p. 31.

<sup>7</sup> Karl Kerényi, *Los dioses de los griegos*, Latinoamericana, Venezuela, 1997, p. 12.

<sup>8</sup> Walter Otto, *Teofanía, el espíritu de la antigua religión Griega*, Sexto piso, Madrid, 2007, p. 34.

psique humana a través del drama de Eurípides (*Las Bacantes*); que representa un descenso a las profundidades del alma, pero es un descenso tortuoso e inconcluso, porque no alcanza la purificación del ascenso o renacimiento del alma. En la última parte se expondrá el mito del espejo en el cual, el aspecto dualista del dios y sus implicaciones psíquicas quedan reunidas en una totalidad que abarca la unión de contrarios, es decir, la propuesta respecto al misticismo dionisiaco se sostiene como una experiencia de totalidad que abrace las diversas configuraciones del alma.

## **1. Dionisos, maestro de los ritos de iniciación**

Dionisos, también conocido como maestro de los ritos de iniciación y aliado de los muertos, es el hijo sagrado que ha sido concebido por una mortal en su encuentro con un dios. En esto coinciden los mitos de su nacimiento, es el dos veces nacido, su ser conforma el perfecto ciclo de la vida: nace, muere y renace, como diría Kerényi, él es la afirmación arquetípica de la indestructibilidad de la vida. Siguiendo la mitología expuesta por Nonno, el primer nacimiento de Dionisos es aquel producto de los amores de Zeus y Perséfone, siendo concebido por la irrupción del olímpico en el lecho de la joven: "A causa de estos himeneos de dragón, el vientre de Perséfone se hinchó de fecunda progenie; y dio a luz a Zagreo, un vástago cornudo. Él, por sí solo, subió sobre el celeste trono de Zeus; y con su pequeña mano blandió el relámpago; y recién nacido levantó con tiernas manos los rayos."<sup>9</sup> Sin embargo, no iba a poseer el trono por mucho tiempo, pronto los celos de Hera, esposa de Zeus, traerían el despedazamiento del niño a manos de los titanes, acontecimiento al que más adelante se le dará profunda atención.

Seguido de éste primer Dionisos, mejor conocido entre los órficos como Zagreo, acontece que Eros hace de las suyas y prepara doce flechas destinadas a Zeus, la quinta anunciará sus amores con Sémele, joven mortal hija de Cadmo. Ella llevará en su vientre al pequeño Dionisos hasta el séptimo mes, cuando nuevamente la

---

<sup>9</sup> Nonno de Panópolis, *Dionisiacas. Cantos I-XII*, Gredos, Madrid, 2004, VI, 163-168.

intervención de Hera se hará presente. Incitada por la envidia, Hera, decide hacer aparición frente a la joven tebana, disfrazada de sirvienta. De modo que logra incitar a Sêmele un profundo deseo de coincidir con Zeus amorosamente. Logrado esto, al mostrarse el olímpico con toda su divinidad irradiando, hace caer fulminada a la joven mortal ante el poder del rayo; pues ningún mortal -a no ser por iniciación- es capaz de soportar el impacto de lo sagrado. Así, el pequeño Dionisos es rescatado por su padre y cocido a su muslo para ser vuelto a engendrar. Con ello se inicia la pasión de Baco; quien desde su nacimiento se vio rodeado de múltiples mujeres, sus fieles cuidadoras, entre ellas Ino, hermana de Sêmele, convirtiéndose más tarde en la primera en su séquito en caer presa de su don máspreciado: la locura.

Dada su condición dual: mortal-divina, su naturaleza se expresa del mismo modo: es Baco, el dador de vida, quien con su tirso reparte leche y miel, delicias divinas. Ya lo había anunciado Zeus, su hijo dador del vino, traerá la dicha a los mortales; es el vital y festivo, concederá los placeres del vino a sus seguidores. Más no olvidemos a Dionisos-Zagreos, el cazador, devorador de hombres, devastador y demoníaco, celoso contra aquellos que lo niegan y apaciguador de penas con los que le reconocen. Él mismo es ambivalente, representa las características del vino como un *phármakon*.<sup>10</sup> Alberga dentro de sí toda contradicción, pero hace de ellas una unidad, pues aunque de él se desprenda la dualidad, su ser mismo las encierra en su conjunto. Es ésta condición la más relevante para hablar de su misticismo, porque dentro de toda la mitología griega, es él quien por sí mismo encierra todos los contrarios; lo que será expresión fundamental para comprender sus dones y la sabiduría que profiere a sus seguidores. El misterio se encierra en su sabiduría, pues ésta es concedida no a través de la claridad y distinción, sino que es revelada con la misma condición en que se manifiesta el enigma.

---

<sup>10</sup> En griego, la palabra *pharmakon* (φάρμακος) alude al mismo tiempo a lo que cura y envenena. “El vino es para los hombres un beneficio y un peligro. Les sostiene y hace olvidar sus males; pero les arrastra también para desgracia suya y puede excitar en ellos una embriaguez furiosa.” En: Julio Girard, *El sentimiento religioso en la literatura griega*, Madrid, p. 350.

Pero ceñidos a la mitología, hallamos ya en el primer nacimiento de Dionisos su relación con la tradición de los misterios; siendo su madre la diosa del inframundo, hija de Démeter, iniciadora de la tradición mística;<sup>11</sup> será ésta última quien santifique la demencia del dios, iniciándolo en los misterios, ritualizando y espiritualizando su embriaguez.<sup>12</sup> Por otro lado, otra versión del mito<sup>13</sup>, explica que Perséfone parió al niño estando en las profundidades, por eso el atributo de *Ctonio*, el subterráneo, por haber nacido en el reino de Hades, dios de la muerte. Es así que se le menciona como aliado de los muertos, pero también se narra que más tarde, bajó a los infiernos y triunfó sobre el propio Hades, cuando en busca de Sêmele -después de ser abatida por el rayo- Dionisos descendió y la elevó consigo al Olimpo.

Heráclito también asimilaba a Dionisos con el propio Hades, afirmando que eran uno y el mismo,<sup>14</sup> incluso comparten sobrenombres: *Plutos* y *Euboleo*. De modo que son destacadas las relaciones entre el dios y el mundo subterráneo<sup>15</sup>, por esto, el culto a Dionisos ha sido considerado un primer germen en la práctica mística del mundo antiguo. Puede notarse que Dionisos abarca no sólo el reino de la vida (por sus varios renacimientos) sino también el reino de la muerte; aspectos que fueron resaltados para hacer de él un *iniciador*, es decir, aquel que prepara para descender a los abismos, nuevamente, de la vida y de la muerte.

Dionisos, era aquél que se revelaba a través de sus *misterios*. Hablar de éstos sugiere una inclinación a lo secreto: “son ceremonias de iniciación, cultos en los que la admisión y la participación dependen de que se realice algún ritual personal sobre

---

<sup>11</sup> Véase el himno homérico a Démeter en: *Himnos homéricos. La "Batracomiomaquia"*, Gredos, Madrid, 1998, pp. 269-274.

<sup>12</sup> *Hieromanía*: santa locura ó locura sagrada. En: Erwin Rohde, *Psique – La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, F. C. E., México, 1973, p. 150.

<sup>13</sup> Cfr. Karl Kerényi, *Los dioses de los griegos*, Latinoamericana, Venezuela, 1997, p. 247.

<sup>14</sup> Heráclito, *Fragmentos*, trad. José Gaos, 127: “El mismo son Hades y Dionisos.”

<sup>15</sup> Así lo señala Homero en la Odisea, cuando indica que un ánfora de Dionisos debe albergar los huesos de Aquiles y Patroclo. cfr. Homero, *Odisea*, XXIV-74. Otro detalle sugerente se encuentra en una inscripción del sur de Italia en Cumae datada a mediados del siglo V a.C., que prohibía llevar a cabo los ritos funerarios a aquellos que no fueran iniciados en los misterios de Baco. cfr. Richard Seaford, *Dionysos. Gods and Heroes of the ancient world*, Routledge, 2006, p. 51: “forbids burial -in this- (i.e. presumably plot of land) to anyone who is not be bakcheumenos (made bacchic in some sense).”

el iniciado. El secreto y, en la mayor parte de los casos, un marco nocturno son concomitantes de este carácter excluyente”.<sup>16</sup> Los misterios fueron una «forma experimental de religión»,<sup>17</sup> es decir, son una forma especial de culto. No es que fueran religiones independientes respecto a la adoración de otros dioses, sino más bien, los fenómenos experimentados en Eleúsis y en el culto a Dionisos fueron formas de ampliar la práctica religiosa. Por ello, parece haber contrastes en los festivales ofrecidos a Dionisos; por un lado, se lleva a cabo un ritual secreto en lo alto de las montañas y, a la vez, se realiza un festival público;<sup>18</sup> ya en las Bacantes, mencionaba Tiresias que el dios requería honores de todos en común.<sup>19</sup> Pero este contraste es posible dado que junto a los misterios también se dan formas de culto “normal” o no especial, esto es, un culto para los no iniciados, en este caso la polis sin distinción de clase. Tal fue el escenario sobre el cual se revelaban las imágenes de la magia del mundo de la divinidad del modo más sublime y primigenio. Los misterios conforman el prodigio de la religión griega en tanto que anunciaban a sus iniciados, que “los lejanos bienaventurados son siempre los más cercanos”, pues “sólo la lejanía inalcanzable hace de la cercanía y del encuentro lo que son”.<sup>20</sup>

Ceremonias de iniciación las hay de muchos tipos; aquí se incluyen los ritos de pubertad, matrimonio y la consagración de sacerdotes o reyes. Todo fenómeno de iniciación es un cambio ritual de estatus; sin embargo, en la práctica mística no se da un cambio de estatus externo, sino que desde la perspectiva del participante el cambio de estatus afecta su relación con una divinidad, se presenta un cambio espiritual y de consciencia mediante la experiencia de lo sagrado. Siguiendo a Burkert, se designa al iniciado con la palabra *mystes* y generalmente va en conjunción de la palabra *telein*,<sup>21</sup> con la cual se designa la celebración del ritual. *Dionysoi telesthenai*

---

<sup>16</sup> Walter Burkert, *Cultos místicos antiguos*, Trotta, Madrid, 2005, p. 23.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>18</sup> Richard Seaford, *Dionysos. Gods and Heroes of the ancient world*, Routledge, 2006, p. 66: “Such as the Katagogia, the escort of Dionysos into the city”. También se incluyen las Dionisias y Antesterias.

<sup>19</sup> Eurípides, *Tragedias: Las Bacantes*, Gredos, Madrid, 1998, 207.

<sup>20</sup> Walter Otto, *Teofanía, el espíritu de la antigua religión Griega*, Sexto piso, Madrid, 2007, p. 51.

<sup>21</sup> Estrictamente en el uso griego se usa para designar la *iniciación en los misterios de una divinidad*. *Teletai* es utilizado con cierta preferencia con respecto a Dioniso. Cfr. Walter Burkert, *Cultos místicos*



significa ser iniciado en los misterios de Dionisos.<sup>22</sup> La religiosidad dentro del dionisismo tiene la particularidad de expresarse llevando al límite los sentidos, exaltando al cuerpo a la entrega de un endiosamiento (*entheos*) sin que por ello se denigre la corporalidad o sus expresiones vitales. Sin embargo, ¿qué es aquello que afirma Dionisos *bien vale la pena conocer*<sup>23</sup> en sus misterios? No basta señalar la descripción del rito dionisiaco en su empleo del cuerpo para afirmar de aquél un carácter inmanente antes que trascendente, sino que, es necesario enfatizar la función práctica de los misterios. Cuando Zeus exclamó que su hijo traería alegrías a los mortales, más allá de su relación con el vino y el gozo, acertó cuando los ritos ofrecidos a Baco fueron fuente de *purificación* para sus iniciados.

La participación en los misterios dionisiacos estaba permitida a cualquiera que quisiera rendir adoraciones a Dionisos, de modo que la iniciación quedaba a decisión personal, pues, quien así lo quisiese podía acudir o no a las ceremonias sin ninguna obligación familiar, política o heredada. Los misterios en tanto práctica abierta -en el sentido anterior- fungieron como experiencia fundamental para hacer frente al futuro, es decir, así como era común recurrir al oráculo a recibir algún tipo de señal que orientara al consultante, de manera semejante, los misterios fueron invocados para hacer frente a todo tipo de incertidumbres tales como la salud, la riqueza, una vida agradable, la buena suerte en los viajes marítimos y por una muerte lo más tardía posible. Incluso el mismo Platón, alude a Dionisos disponiendo de la manía en un sentido práctico: “arte que permite proyectarnos hacia el futuro y que aparecía y se hacía voz en los que la necesitaban, llegando así a las ceremonias de iniciación, que daban la salud en el presente y para el futuro a quien por ella era tocado”.<sup>24</sup> De modo que, al enunciar el momento presente se hace alusión directa a *ésta* vida, lo cual refiere que los misterios dionisiacos no están desapegados de la vida terrena y que la preparación que profieren procura alivio a la vida presente y desde luego, también a la

---

*antiguos*, Trotta, Madrid, 2005, pp. 25-26.

<sup>22</sup> *Idem*.

<sup>23</sup> *op. cit.*, Eurípides, 474.

<sup>24</sup> Platón, *Fedro*, 244 c-e.

parte religiosa, es decir, a la preparación del alma frente a la muerte.

La preocupación por la muerte no estaba excluida de la cotidianidad griega, siendo ésta un acontecimiento ineludible, se consideraba que mediante la práctica de algún tipo de iniciación y/o purificaciones, los iniciados serían de algún modo beatos en el reino de Hades. Así enuncia Plutarco “[...] una vez purificados, creen, continuaran jugando y danzando en el Hades en lugares llenos de claridad, de luz y de aire puro.”<sup>25</sup> Pero es difícil aceptar la proyección sobre los privilegios de una vida después de la muerte dado que ningún cambio es en absoluto visible; sin embargo, se vuelve relevante enfatizar que la participación en el ritual secreto, llevaba al bacante a una situación que lo enfrentaba a una experiencia similar a la muerte, mediante una *santa locura* inducida ritualmente. “*Plutarch (178) compares the experience of the soul at death to mystic initiation: he describes various agitated experiences that are transformed into bliss by the appearance of a wonderful light in the darkness*”.<sup>26</sup> Son frecuentes los relatos que señalan que el iniciado experimentaba una explosión de fuerzas emocionales, que lo hacían transitar de un estado de ignorancia, respecto a la *Otredad*, mediante revelaciones que le permitían alcanzar un nuevo estado de comprensión de lo extraño; fundiendo al iniciado con la otredad misma.

Podemos afirmar de este modo que, la vivencia era un encuentro con aquello totalmente *otro*, en este caso, la muerte a través de la figura del dios; vivencia que como tal, tenía el fin de purificar al iniciado, es decir, proporcionar alivio espiritual y a su vez, modificar la relación del participante con aquello *otro* que le sobrepasa, permitiendo a éste liberar sentimientos tales como el miedo a la muerte. Así, el bacante podía expresar: “¡Escape del mal, encontré lo mejor!”, y esto debió haber sido el éxito de los cultos místicos: “sentirse mejor ahora”.<sup>27</sup> Se observa de este modo que la orientación religiosa se promueve hacia el presente y en relación con la vida futura tomó el sentido de *preparación*, es decir, como iniciaciones preparatorias frente a lo

---

<sup>25</sup> Walter Burkert, *Cultos místicos antiguos*, Trotta, Madrid, 2005, p. 44.

<sup>26</sup> Richard Seaford, *Dionysos, Gods and Heroes of the ancient world*, Routledge, 2006, p. 53.

<sup>27</sup> *op. cit.*, W. Burkert, p. 39.

extraño. Con ello podemos afirmar que la mística dionisiaca se distingue por ser inmanente, en tanto que promueve una preparación al descenso, para luego alcanzar la purificación del ascenso; esto es, no sólo era necesario acceder a la comunión mística, sino expresarla en una renovación psíquica a través de la relación con lo totalmente otro. A este respecto conviene desarrollar la relación que se expresa entre el dios de la vida (*zoé*) y la *psique*.

## 2. Hieromanía

“Nuestras mayores bendiciones, dice Sócrates en el Fedro, nos vienen por medio de la locura”;<sup>28</sup> sin embargo, no se trata de cualquier tipo de trastorno, sino de aquel que nos es concedido por don divino. En este pasaje, Platón<sup>29</sup> expone dos tipos de locura: la humana, que es consecuencia de la enfermedad; y la locura divina, que a su vez está dividida en cuatro tipos: la inspiración profética corresponde a Apolo, a Dionisos la mística o teléstica, a las musas la poética y la locura erótica corresponde a Eros y Afrodita. Es común en los pueblos antiguos atribuir las perturbaciones mentales a fenómenos sobrenaturales y en el caso de Platón dichas manifestaciones son valoradas positivamente; sin embargo, no vamos a discutir la valoración de tales perturbaciones dado que la que aquí nos interesa es principalmente la que corresponde a Dionisos, y en este sentido la consideración de *beata locura* ha quedado manifiesta en la descripción de las prácticas rituales a él ofrecidas. Aunque como se verá, dada la condición dual del dios, es común observar que la concesión de sus dones no es siempre gratificante, el gozo y las delicias dionisiacas aguardan sólo a aquellos fieles a su séquito.

Homero, en una de sus raras referencias al dios, lo llamaba *mainomenos Dionysos*,<sup>30</sup> es decir, el dios furibundo; utilizaba este apelativo evidentemente por los efectos que infundía sobre sus iniciados, lo cual era una forma de describir el

---

<sup>28</sup> E.R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Alianza, Madrid, 1997, p. 71.

<sup>29</sup> Platón, *Fedro*, 265 a-b.

<sup>30</sup> *μαινόμενος*. *cf.* Homero, *Iliada*, VI- 132.

trastorno que advenía en la embriaguez dionisiaca: el *ékstasis*. Éste, puede describirse como una alteración profunda de la personalidad consciente o un *salir de sí mismo*, como “decían los escitas en Herodoto Dionisos hace a los hombres portarse locamente, lo que puede significar ‘dejarse ir’ hasta convertirse en ‘poseso’”.<sup>31</sup> Así, podemos describir el culto misterico penetrando en dos escenarios: por un lado, el escenario ritual que se da en el tiempo cronológico dentro de una fiesta celebrada en lo alto de las montañas, sumergida en las tinieblas de la noche, atmósfera propicia en la que el cuerpo danza, grita, gime y se exalta con el retumbar de los tambores. Donde el baile es una primera manifestación de ruptura con el mundo profano, no en el sentido de dualidad excluyente entre lo profano y lo sagrado, sino más bien como reiteración del carácter sagrado de lo circundante, que permite devolver a la tierra y al cuerpo del hombre ese carácter divino con el que ha sido moldeado. El cuerpo expresa imágenes nuevas olvidando los movimientos cotidianos, recrea formas de ser, y es por eso que se experimenta una sensación liberadora y es que “con los músculos se obtiene con mayor facilidad el conocimiento de lo divino”.<sup>32</sup> Flautas y timbales acompañaban la danza dentro de un orgiástico ambiente, el sonido que emitían era susceptible al contagio, pues la música posee el poder de penetrar incluso al espíritu más reacio y se desenvuelve con el mismo movimiento del que el alma es participe. La danza es una forma de entrega de sí, que se acompañaba comúnmente con la ingesta de vino, lo que incrementaba las potencias anímicas del bacante, exaltándolas a un estado de frenesí extático.

Por otro lado, el segundo escenario del desenvolvimiento ritual se da en un «tiempo puro», esto es, en una dimensión propia en el que los acontecimientos cúlmenes de la iniciación no se desarrollan en las dimensiones del espacio, “sino en una ampliación del ser humano en que las manifestaciones de los dioses son esperadas y deseadas.”<sup>33</sup> Es la epifanía, el momento de la *epopteia* o visión que revela la imagen laberíntica del ser del alma. El rito consiste en descender al abismo *katábasis*

---

<sup>31</sup> *op. cit.*, E. R. Dodds, p. 82.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>33</sup> Karl Kerényi, *Dioniso, Raíz de la vida Indestructible*, Herder, Barcelona, 1998, p. 16.

(*descensus ad inferos*) haciendo caer al celebrante en la fisura, esto es, en un resquebrajamiento de la unidad que lo conforma. Se dice del bacante que está poseso, ha dejado de ser él mismo; experiencia que como tal “si no se la ha experimentado en sí misma, sólo puede llegar a comprenderse de manera simbólica”.<sup>34</sup> Sin embargo, surge la pregunta por la unidad y la disolución producto de la manía, ¿quién -si el bacante ha salido de sí- ha salido al encuentro con Dionisos?

A este respecto, cabe examinar el aspecto divino que en el hombre toma lugar dentro del ritual, a saber, el Alma. No podemos sostener una tesis sobre la práctica mística sin recurrir a la teoría del alma. A este propósito nos valdremos de uno de los supuestos más arraigados dentro del ámbito griego: la dualidad *no excluyente* del alma y el cuerpo. Es Homero quien a lo largo de su obra, da cuenta del hombre como una totalidad compuesta de cuerpo y alma, es decir, el hombre dotado de *vida* poseía ambos elementos. No había peculiar exaltación de un elemento sobre el otro<sup>35</sup>, al contrario, su unidad era el elemento necesario para hablar de vida en el hombre. Así lo vemos cuando las utilizaciones de la palabra *soma*,<sup>36</sup> que designa al cuerpo, son meramente empleadas para la designación del cuerpo muerto, dado que ha perdido la otra parte que lo compone, ya que no se puede hablar de un cuerpo vivo sin aquello que lo anime, es decir, que le dé movimiento.

Ahora bien, la idea del alma conserva múltiples aspectos; era común entre los pueblos originarios la creencia en múltiples almas, y en la Grecia homérica podemos claramente observar una concepción múltiple de ésta, a saber, un alma- imagen que se

---

<sup>34</sup> Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, Alianza, Madrid, 2011, p. 274.

<sup>35</sup> Comparando los preceptos platónicos, que a diferencia de Homero, sí señalaron una dualidad excluyente; cuando Sócrates, en el Fedón, trata de convencer a Critón de que él no será ese que más tarde verá muerto; se alude a que el cuerpo como cadáver *no* conforma parte del sujeto que fue Sócrates. *cf.* Platón, *Fedón*, 115e. Por el contrario, a pesar de que *soma* en Homero sólo refiera al cadáver, ello no excluye que el cuerpo no sea parte de la totalidad que conformo lo vivo, así se observa cuando al cuerpo de Héctor le siguen hablando después de muerto, considerando que aún se encuentra ahí pues no ha cruzado al Hades dado que no ha recibido los ritos correspondientes. *cf.* Homero, *Iliada*, XXIV-748.

<sup>36</sup> Homero, *Odisea*, XI-53 e *Iliada*, VII-79, XIII-465 y XXII-342.

corresponde con el concepto de *psique* y almas corporales: *thymos*, *noos* y *menos*. De éstas últimas la más recurrente corresponde a *thymos*. *Thymos* se empleaba para referir a las designaciones pasionales en el hombre, esto es, que perduran únicamente en vida. A él se refiere propiamente el ánimo, lo que da movimiento, principio de vida y el espacio en el que las emociones se aguardan; es a causa de éste que el hombre padece. Ahí se da la voluntad, la fuerza, determinación y el pensamiento de un hombre. Por otro lado, se utiliza *psique* para designar el aliento o soplo vital, es ella quien emprende el vuelo durante un desvanecimiento o a través de una herida. Del mismo modo se afirmaba de ella que tras la muerte, al Hades descendía<sup>37</sup>, conservando así la imagen corpórea que tenía en vida. Por ello también se describe a *psique* como imagen incorpórea, *eidós*. Esta caracterización, más allá de plantear una vida después de la muerte reafirma la idea de unidad alma-cuerpo, dado que *psique* sólo puede manifestar su fuerza a través del cuerpo<sup>38</sup>.

*Thymos* y *Psique* tampoco son aspectos excluyentes, al contrario, ambos conforman el alma en su totalidad, pero en su distinción, se evocan diferentes grados. *Psique* es la significación abstracta de la vida y *thymos* es la conciencia de un *yo* interno. Es en *thymos* el lugar donde podemos atribuir la expresión “le hierve la sangre”, cuando el cuerpo del bacante entra en contacto con el vino, en referencia al estado de manía en los posesos del dios; es ahí donde se da la posesión. Dionisos inunda el ánimo infligiéndole éxtasis, sucede lo que Nietzsche llama la ruptura del principio de individuación<sup>39</sup> que se refiere a la liberación del ámbito subjetivo ante la

---

<sup>37</sup> *op. cit.*, *Odisea*, XI-65.

<sup>38</sup> Así lo describe Odiseo cuando, al bajar al Hades, observa figuras ensombrecidas, espectros de lo que una vez fue el cuerpo vivo y que para recuperar su vitalidad requieren del elemento corpóreo más representativo de la vida: la sangre. *cf. op. cit.*, *Odisea*, XI-98. Por otro lado, la sangre representa un aspecto vital relevante para múltiples rituales que han involucrado el sacrificio. En referencia a Dionisos, encontramos que la importancia de la sangre dentro del sacrificio se corresponde con la ingesta de vísceras. Su ingesta ocupaba la primacía frente al resto de la carne, puesto que las vísceras (vaso, riñones, pulmón, corazón) son aquellas partes animales que están en mayor medida provistas de sangre y a falta de ellas no habría vida en el cuerpo, por ello se ingerían crudas o en su defecto asadas, pues representaban el elemento vital por excelencia. En: Marcel Detienne, *La muerte de Dionisio*, Taurus, París, 1977, pp. 143-144.

<sup>39</sup> “El principio de individuación equivale en Schopenhauer al espacio y el tiempo. Según él, el espacio

violencia eruptiva de lo dionisiaco.

La afirmación del *thymos* como un *yo* interno ha dado lugar a asignaciones tales como un *alma ego*, así lo refiere Arbman,<sup>40</sup> siendo tales asignaciones comparadas con los aspectos múltiples del alma homérica.<sup>41</sup> Siguiendo a Bremmer, se afirma que las almas corpóreas (*thymos*, *noos* y *menos*) permanecen activas durante la vigilia y pueden ser consideradas el aspecto psicológico de un individuo o bien son “potencias que soportan los distintos actos y fases de la vida de la consciencia”.<sup>42</sup> Sin embargo, el *thymos* no sólo atañe a las emociones, también opera en actividades intelectuales como el juicio o deliberación. Es por ello que podemos decir de las ménades que han desmembrado el cuerpo de sus propios hijos, porque han perdido la capacidad de discernir, estando posesas realizan actos que en un estado consciente no llevarían a cabo bajo ninguna circunstancia. Sin embargo, el *salir de sí* en un delirio báquico no atañe al *thymos*, pues esta facultad volátil es sólo de *psique*, más bien, las alteraciones padecidas en el *thymos* se dan en términos de disolución y concentración, es decir, durante periodos consientes el *thymos* se halla bien concentrado y por ello delibera y siente propiamente; más cuando el *thymos* es intervenido, en este caso por un dios, éste se disuelve, haciendo actuar al poseso como un *otro*.

Por lo anterior, queda expuesta la parte del alma que corresponde a la vida consiente. Ahora bien, *psique* es lo único que procede de los dioses, ha dicho Píndaro<sup>43</sup>, y en este sentido su connotación es propiamente divina y no alude a ninguna caracterización física ni psicológica. Del mismo modo, esta caracterización homérica fue asociada al concepto de un *alma libre*, dando ese nombre por la condición de abandonar el cuerpo en periodos de inconsciencia. En Homero

---

y el tiempo singularizan lo que es, en principio, idéntico; por ellos la unidad esencial del todo se convierte en multiplicidad.” En: Friedrich Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, Alianza, Madrid, 2011, p. 246.

<sup>40</sup> En: Jan. N. Bremmer, *El concepto del alma en la antigua Grecia*, Siruela, Madrid, 2002.

<sup>41</sup> Esta comparación es introducida no por Arbman sino por J. Bremmer.

<sup>42</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>43</sup> Píndaro, *Odas y Fragmentos*, Gredos, Madrid, 1984, 131b.

ciertamente sólo se atribuye este abandono a las especificaciones antes mencionadas (un desvanecimiento o una herida); sin embargo, puede también ser atribuido a las manifestaciones oníricas y exaltaciones sagradas:

El cuerpo que cada uno se une al séquito de la muerte poderosa,  
y después aún queda una imagen viva de nuestra vida,  
pues está es lo único que procede de los dioses. Esa imagen duerme  
cuando actúan los miembros;  
sin embargo, mientras dormimos, con frecuencia en los sueños  
nos muestra la decisión futura sobre los placeres y sobre los  
sufrimientos.<sup>44</sup>

Por su parte, Otto se niega a aceptar la denominación de un *alma libre* pues considera la noción como denigrante respecto al cuerpo (pensándola como alma libre de las ataduras del cuerpo)<sup>45</sup>, distinción pertinente para la consideración de lo que aquí se ha afirmado en todo momento: la unidad del hombre como cuerpo y alma en todas sus manifestaciones. Otto prefiere nombrar a *psique* como *alma vital*, desde luego que su preocupación va en el sentido de no perder la cuestión orgánica de la vida, aunque *psique* ha demostrado por sí misma no perder ese aspecto siendo ella asociada al aliento y a la movilidad que reanuda al cuerpo; mientras que la cuestión de la inmortalidad no va implícita necesariamente.<sup>46</sup> De este modo, se considera a *psique* como la parte del alma que posee la cualidad de permanecer activa en periodos inconscientes, y siendo ella la representante de la identidad personal en tanto que *eidos*, es ahí donde las epifanías son concedidas a los hombres. Así, durante la experiencia extática es posible que el iniciado experimente el encuentro, y que si bien no es capaz de ponerlo en palabras, siendo su visión de carácter sagrado, puede entonces, describir con manifestaciones simbólicas la experiencia de la que ha sido partícipe.

---

<sup>44</sup> Píndaro, *Fragmentos*, 131a-b. En: *op. cit.*, Jan N. Bremmer.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. XXV.

<sup>46</sup> Si volvemos a Homero podemos recabar un importante pasaje en el que se antepone la valoración de la vida frente a la muerte, aquel en el que Aquiles increpa a Odiseo diciéndole que prefiere estar en tierra trabajando para un hombre sin suerte antes que reinar entre los muertos. *cfr.*, Homero, *Odisea*, XI, 488-491.



Es *psique* la morada que al dios aguarda, ya que por su esencia divina<sup>47</sup>, es ella capaz de albergarlo. De esta manera el celebrante báquico, bajo las tinieblas de la noche, no sólo ritualmente, sino también, espiritualmente ha estado en tinieblas, pues aun no ha sido partícipe de la visión -tal es el estado del *alma*<sup>48</sup> antes de ser purificada-, más aquella incierta luz de antorchas que lo acompaña, refiere también a un elemento interno: *psique*, ella en tanto que participa del carácter divino, posee una luz, una mirada incierta con la que se conduce en la cotidianidad. Y ahora en la celebración se prepara para recibir a Dionisos; al bacante le es concedida la experiencia del dios en su propio cuerpo. A este respecto, hemos preferido señalar que es *psique* quien recibe al dios y no que *sale* a su encuentro dado que “la acepción del concepto *entheos* –estar endiosado- nunca refiere a que el alma se ha desprendido del cuerpo para estar –en dios- sino siempre que el cuerpo tiene un dios dentro.”<sup>49</sup>

Lo que podemos observar del mundo griego es que la inclusión de las prácticas místicas, fueron producto de la necesidad de una vida espiritual profunda, es decir, una capaz de alimentar el culto extático y que pudiera ofrecer una intuición que transformase no sólo las relaciones con el mundo circundante, sino que también, creara lazos ético-religiosos. Y quien mejor pudo brindar estas necesidades fue sin duda Dionisos, en la medida en que los griegos, no empezaban desde su ego, sino, siempre desde los dioses, es decir, el cuidado de alma no depende de la vida personal o nuestras relaciones personales, sino más bien, de nuestras relaciones con los poderes arquetípicos<sup>50</sup>. Para comprender mejor la relación entre *psique*, lo divino y la vida natural, cabe seguir el planteamiento de Colli respecto al mundo griego. El mundo natural aparecía como expresión de algo oculto, es decir, era considerado un mundo

---

<sup>47</sup> Respecto al carácter divino de *psique*, debemos distinguir dos manifestaciones comunes del tema, la del culto al alma y la fe en la inmortalidad de ésta, y como bien afirma Rohde: “ambas se entrelazan, sin embargo es innegable que tienen distintos puntos de partida y siguen, casi siempre, por caminos separados.”<sup>47</sup> Por lo anterior no estamos comprometidos a aceptar una creencia respecto a la inmortalidad. *cf.*, Erwin Rodhe, *Psique. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973, p. XXIII.

<sup>48</sup> Se usará ‘alma’ para nombrar el complejo unitario entre *thymos* y *psique*.

<sup>49</sup> Notas al capítulo III, 41. En: E.R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Alianza, Madrid, 1997, p. 91.

<sup>50</sup> James Hillman, *Re-imaginar la psicología*, Siruela, España, 1999, p. 374.

ilusorio, al cual estamos conectados a través de la *representación*<sup>51</sup>. De modo que la actividad religiosa tenía el carácter de evocar a sus dioses, que mediante la purificación, revelaban al iniciado aquello que yacía oculto tras el velo de lo natural. Este aspecto del ocultamiento y des-ocultamiento, se ilustra fácilmente con la imagen de la máscara que porta Dionisos; misma máscara que porta el ego y que a través del encuentro se abre la posibilidad de mirar de frente al dios. Como tal, esta experiencia insólita permite la vivencia instantánea de la vida insondable, es decir, de *zoé*<sup>52</sup>. En el estado de conciencia habitual lo que tenemos de frente son los aspectos múltiples de una vida caracterizada, fragmentada y estrecha, que instaura límites a las diferentes formas de ser, esta vida caracterizada es conocida como *bios*, que se corresponde con una mirada de aspecto consciente y finito; sin embargo, aquello que inaugura la entrada de Dionisos es la experiencia de un vida infinita que es experimentada en múltiples imágenes dentro de *psique*; de esta manera el misterio que oculta la naturaleza se hace tangible al psiquismo griego. *Zoé* es la vida que esta oculta tras el *bios*, a ella no le corresponde ningún atributo puesto que los predicados atañen a la vida como *bios*. Dionisos es por excelencia el dios de la *Zoé*, él es en sí mismo la vida infinita, así lo describe Kerényi al desglosar el ciclo que cumple Dionisos –nace, muere, renace-.

*Hieromanía*, la santa locura era lo que infligía Dionisos a sus iniciados, profería una exaltación del espíritu para hacerlos delirantes y posesos, y siendo el dios de la *zoé* permitía al rito colectivo entrar en contacto con lo natural y lo salvaje, pues el yo interno, la vida caracterizada, se disolvía por instantes, ahora el bacante parece extraño a sí mismo, ha diluido su ego y le es permitido así, manifestarse con diferentes tonalidades en el ánimo, por eso de Dionisos se decía que ofrecía libertad: “Olvida la diferencia y hallaras la identidad; únete al *thiasos* y serás feliz hoy”.<sup>53</sup> Por

---

<sup>51</sup> Representación no en el sentido de la palabra alemana *Vorstellung*, sino más bien como un “hacer reaparecer delante”, es decir una “re-evocación”. *cfr.*, Giorgio Colli, *La Sabiduría griega*, Trotta, Madrid, 1997, p. 34.

<sup>52</sup> Karl Kerényi, *Dionisos, Raíz de la vida indestructible*, Herder, Barcelona, 1998, pp. 14-15.

<sup>53</sup> E.R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Alianza, Madrid, 1997, p. 82.

ello es conocido como *Lysios*, el liberador: “los que se encuentran en tal estado viven y están en el interior del dios, en su yo limitado sienten y gozan la plenitud de una fuerza vital infinita”.<sup>54</sup> Más esta función era esencialmente catártica, es decir, purificadora. Así, el ritual dionisiaco al permitir el desenfreno fungía como válvula de escape de las emociones más arraigadas en los hombres; le permitía al bacante tener contacto con los abismos de la muerte; a las esposas las liberaba de la vida conyugal, permitiéndoles así adentrarse en una soltura sexual. Aquellos impulsos sumergidos en los fondos de *psique* salían a flote del mismo modo que el dios hacia resurgir de las profundidades a *zoé* por encima de *bios*. Por medio de la visión, se hacía reconocer al iniciado que la vida fragmentada se unía en totalidad en su infinitud; pero también, la práctica ritual ofrecía al participante una concesión sagrada consigo mismo, es decir, había un encuentro transpersonal. Con esto sostenemos que el énfasis en la exaltación báquica provee no solamente intuiciones para un desvelamiento de la naturaleza divina, sino también, y en igual o mayor medida para un desvelamiento interno. Pues de otro modo no se explica la suntuosidad y popularidad de las prácticas rituales que proferían una cura al iniciado.

La purificación ofrecida a través de la exaltación es conocida como *kátharsis*, una cura mediante el furor, acompañada de música; ya lo mencionaba Eurípides: “aquel que es conocedor de los misterios santifica su vida”.<sup>55</sup> Hablar de purificación no conlleva ninguna relación de tipo moral, antes bien, obstaculizó un libre desenvolvimiento de ésta. El purificar no consistía en la eliminación de algo considerado indebido, como lo sería un pecado, pues la idea de culpa era nula entre los griegos, por lo cual ningún atributo de arrepentimiento o concepto similar puede asociársele; más bien, la *kátharsis* dionisiaca está vinculada a la idea de *katábasis* dentro del ritual. *Katábasis*<sup>56</sup> significa -recorrido hacia abajo-, lo que en la mitología

---

<sup>54</sup> Erwin Rohde, *Psique. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973, p. 315.

<sup>55</sup> Eurípides, *Tragedias: Las Bacantes*, 75.

<sup>56</sup> Roberto Morales Harley. *La katábasis como categoría mítica en el mundo Greco-Latino*, Rev. Artes y Letras, Universidad Costa Rica, XXXVI (1), 128.

dionisiaca se conoce como el descenso de Dionisos a los ínferos, propio del mito que conforman sus misterios. Así, bajo el velo místico del ritual, el bacante experimenta su propio descenso, donde arrastrado por la locura, se topaba de frente con el rostro infernal de Dionisos; la visión acontecía en dirección a lo más profundo del alma del iniciado, de modo que el encuentro abría paso a la liberación de aquello *otro* en el bacante. Es de importancia resaltar que este proceso de descenso, implicaba una confrontación ético-religiosa, es decir, la experiencia abría un marco de introspección espiritual en el iniciado; siendo ésta introspección uno de los mayores dones del dios: su sabiduría enigmática<sup>57</sup>. Tal es el sentido de la purificación, como ha insinuado Nietzsche –donde la mirada se precipita hacia abajo y la mano se agarra hacia arriba-<sup>58</sup>; el bacante sale al encuentro con ese ser terrible, en tanto que desconocido, que reserva bajo custodia de la consciencia; para después de aquella visión experimentar en sí mismo al nuevo Dionisos, al alegre, dador de delicias divinas. Ritualmente esta experiencia, representa al dios del periodo bianual, el Dionisos *trietérico* que en un periodo padece la muerte, más al siguiente año acontece lo contrario, el dios asciende. Y al tercer año se renueva el ciclo y así infinitamente. Ya no es el Dionisos fragmentado, es el Dionisos unitario que ha superado su propia dialéctica: Ha sido purificado. De este modo decimos que la *kátharsis* producida en el éxtasis se corresponde en el plano mítico con la reestructuración unitaria del dios (que se desarrollará más adelante) mientras que la experiencia del iniciado se traduce en la reincorporación de su ser *otro*, ajeno, asimilándolo como parte de sí, gracias al sentimiento de proximidad que se evoca dentro del ritual. “Cuanto más se desencadena la locura mayor es el lugar para la catarsis”<sup>59</sup>, puesto que la purificación se logra en el trance.

### 3. Penteo: Dionisos arquetípico

“Dicen que ha venido un cierto extranjero, un mago, un encantador, del país de Lidia

---

<sup>57</sup> Más adelante se desarrollará esta idea; en Análisis de las profundidades.

<sup>58</sup> Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 2009, p. 213.

<sup>59</sup> Marcel Detienne, *Dionisio a cielo abierto*, Gedisa, París, 1986, p. 48.

[...] de rostro lascivo y con los atractivos de Afrodita en sus ojos”.<sup>60</sup> Así se anuncia a Dionisos en las *Bacantes*, como el extraño y extranjero que ha irrumpido la ciudad de Tebas. Sin embargo, no ha de tomarse esta descripción únicamente de modo literal, su extranjería no es sólo porque sea de procedencia exótica, sino porque el dios tiene por disposición lo extraño. Su naturaleza ambigua resulta siempre un enigma por la conjunción de opuestos que lo conforman; por un lado, posee mirada seductora y atractiva y, por otro, su rostro condensa al descuartizador de hombres. Lo que se aguarda bajo la máscara es el símbolo del misterio, de algo *otro* que yace en el interior mismo. Y si nos es posible tener intuiciones de aquello que permanece oculto es por medio de señales, las señales de una huella que reclama ser evocada. Eurípides a través de la tragedia ha dado testimonio de la fuerza de los dones dionisiacos, ilustrando al dios celoso de su reconocimiento, uno que busca su lugar más allá de Grecia, que no se conforma con un lugar en el Olimpo a la diestra de Zeus; porque Dionisos es un dios que se complace en ser vivido y experimentado, y aquel paraíso divino no le satisface y reclama su lugar también entre los hombres. “Dionisos requiere el tipo de relación social que parece exigir el extranjero griego: la relación interindividual, la hospitalidad privada de un anfitrión”.<sup>61</sup> A los que le siguen, ofrece las delicias del vino, más para cada uno tiene preparada una máscara en lo más profundo de sí, la cual sólo podrán develar si son capaces de mirar ahí donde menos se quiere mirar. En los abismos del alma del hombre descansa el rostro de Dionisos, es el extranjero en las profundidades de cada cual que con estruendoso alarido –Dionisos Bromios- reclama su sitio en la hondura divina del hombre: en *psique*.

La práctica mística fue un punto de proximidad entre *psique* y Dionisos, ahí se manifestó Bromios, del modo más estruendoso y desgarrador haciendo caer a los participantes en la fisura de sus emociones, a esas formas de *ser* que desbordan el aspecto egoico del bacante. La iniciación ha subordinado el *yo* frente a la totalidad permitiendo la soltura de afectos contradictorios, porque la unión de contrarios

---

<sup>60</sup> *op. cit.*, Eurípides, 235.

<sup>61</sup> *op. cit.*, Marcel Detienne, p. 31.

permite la expansión de *psique* como un todo, por ello el camino del iniciado es un descenso a las profundidades del alma, al encuentro con el dios que ahí mora esperando ser reconocido. Pero ser partícipe del encuentro no es beata comunión —en principio- sino más bien un cara a cara con una bestialidad primitiva. Porque Dionisos conforma la imagen originaria de aquellos aspectos daimónicos que parecen ajenos a nosotros, él es viva imagen de la otredad, de lo ajeno, de lo que no es propio de un *yo* consciente. Dionisos es el rostro de la anomia interna que en la oscuridad da rienda suelta a los impulsos mejor guardados en los hombres: el *inconsciente*<sup>62</sup>. Es ahí donde ningún racionalismo es suficiente para apaciguar la furia del dios, su violencia se hace presente recodificando categorías y subvirtiendo verdades. La descripción del alma dada con anterioridad ayuda a comprender mejor el lugar que ocupa Dionisos, siendo ésta de múltiples configuraciones, Baco descansa en lo más arraigado, pues de él son las profundidades: las de la tierra y las del mar,<sup>63</sup> ellas le acogen del peligro y de ellas emerge alzándose con bendiciones y horror. Ninguna deidad griega posee atributos más temibles que los suyos, por ello y por su capacidad de transmutación podemos considerarlo regente de los abismos psíquicos, figura arquetípica de la otredad que yace dormida y que busca su manifestación dentro de cada uno de nosotros.

Así lo pone de manifiesto el mito de Penteo: narra Eurípides la llegada del mago extranjero a tierra Tebana, donde el dios busca honores de todos en común -así comenta Tiresias- que junto con Cadmo deambulaban por la ciudad portando el hábito báquico; más el joven Penteo -rey de Tebas- se escandaliza ante la irrupción del nuevo culto, descalificándolo y no admitiendo para su ciudad semejantes atrocidades, tales como la danza que ha inspirado y el desenfreno de mujeres que han abandonado el hogar para rendir culto al dios. Mientras que Tiresias —el adivino- trata de convencerlo de rendirse ante los gozos de Baco, más el reacio Penteo ya ha mandado apresar al

---

<sup>62</sup> Por inconsciente nos ceñimos a la definición freudiana que lo considera como todo contenido que permanece oculto o no ha pasado por el umbral de la consciencia.

<sup>63</sup> Así lo narra el mito de Licurgo, en el que Dioniso es perseguido por éste con un hacha. Dioniso al verse desarmado y vulnerable corre a ocultarse en el interior del mar. Tetis, diosa de las profundidades lo recibe amistosamente en sus brazos. (En: Nonno de Panópolis, XX – 350.) Y en referencia a las de la tierra un mito órfico narra que descanso dos años en la morada de Perséfone. Cfr. Himnos órficos, 53.

dios. Allí sucede el encuentro crucial entre el dios y el rey, que ante las acusaciones del último, Baco responde con sagaz ironía. Pero el ingenuo Penteo sin darse cuenta ha transgredido los límites impuestos por la divinidad, creyendo poder imponerse ante ésta, sin si quiera considerar la experiencia del viejo Tiresias, quien no llegó a tal indulgencia y le bastó sólo mirar para ser castigado,<sup>64</sup> por ello no advirtió el cruel destino que le advenía. Mientras tanto, el dios apresado se mostraba apacible aguardando el momento de manifestar su don máspreciado: la manía. Pronto su furia estremecerá el palacio del rey y lo derrumbará; pues a Penteo, su ceguera le ha hecho olvidar que los dioses pasan por encima de los muros. Pronto un mensajero, al ver al dios libre de sus ataduras, acude a Penteo, dándole seña de los dones del culto que ha rechazado, y advierte que Dionisos no es inferior a ningún dios. De este modo, la negativa frente a la expansión del culto se ve acrecentada en el ánimo de Penteo y ello le hace caer en el engaño de Baco, quien lo convence de cazar a las ménades acercándose a ellas como si fuera él parte de su séquito. Más su destino ya estaba preparado, pronto la locura lo haría poseso para terminar degollado por su propia madre. Ahora Penteo ve lo que debe ver, cuando al fin se ve acompañado del toro, Dionisos, y éste acertadamente, antes de arrojarlo a la perdición le dice que le aguardan pruebas que le son necesarias. Así cuando Penteo llega a las montañas para espiar a las bacantes, Dionisos desde lo alto emite un grito para castigar al intruso que ha querido burlarse de sus ritos. Su madre fue la primera en abordarlo, desatada en el frenesí báquico, creía estar cazando a un cachorro de león sin imaginar que éste era su propio cachorro, con sus propias manos separo la cabeza de sus miembros, mientras que sus hermanas seguían con el resto del cuerpo. Ágave se hallaba gozosa bajo el velo de la ilusión, pero pronto Cadmo –su padre- le haría tomar cuenta de su desdicha: el asesinato de su propio hijo. Y Dionisos vuelve replicando que, de haberse hecho aliados de su séquito, las dichas y no las penas inundarían su dinastía.

---

<sup>64</sup> Cuando Tiresias accidentalmente sorprendió a Atenea bañándose, ésta puso sus manos sobre sus ojos y le cegó, sin embargo, su imprudencia no fue premeditada y por ello fue compensando con el don de la visión profética o adivinatoria. Cfr., Robert Graves, *Los mitos griegos*, vol. I, Alianza, Madrid, 1985. En: *Naturaleza y hechos de Atenea*, 25g.

A este respecto, es conocida la interpretación de Dodds quien considera la tragedia de Penteo en términos psicoanalíticos de carácter freudiano; sin embargo, nuevas aportaciones en la teoría psicológica permiten la apropiación del mito como una guía en la cartografía de las configuraciones del alma, con ello nos referimos a la psicología profunda.<sup>65</sup> La intención no radica en absoluto en una reducción psicologizante del mito, siendo además que la tragedia griega está lejos del drama psicológico, pero no deja de ser útil el empleo de ciertas categorías como la del inconsciente, las que nos permitan una interrelación práctica con aquello que de más íntimo tenemos: lo psíquico. Por otro lado, las principales críticas atribuidas al empleo de la psicología profunda radican en torno al carácter de singularidad que profieren las visiones, es decir, consideran que promueve un ensimismamiento del sujeto dejando de lado la inconmensurabilidad de lo divino y su relación con el mundo,<sup>66</sup> sin embargo, la figura que guía nuestro estudio se alza por encima de tales objeciones en tanto que su eje gira en torno a la vivencia. Si bien es cierto que Dionisos nos invita al viaje interior, es únicamente en la medida de la preparación del ascenso como reconciliación con las distintas formas de ser.

De este modo, Dionisos es una figura arquetípica en tanto que su naturaleza contraria resuena originariamente dentro de cada uno de nosotros. La religión griega comprendía y reconocía un lado oscuro/oculto de la vida, que celebraba como se ha expuesto en los ritos dionisiacos; pero esta conjunción de contrarios no sólo se da externamente sino al interior del hombre mismo. Aquí cabe recordar los dos aspectos que en la teoría del alma conforman la personalidad: el alma ego, que constituye el estado de consciencia y *psique* que constituye la personalidad de manera global, ésta última es al mismo tiempo totalidad y centro, mientras que el alma ego es sólo una

---

<sup>65</sup> La psicología profunda desarrollada ampliamente por Carl G Jung retoma la mitología para el estudio del alma y la vida interior del hombre. Reconociendo una fuerte relación entre el mito y lo anímico siendo estos de naturaleza y desenvolvimiento afines, de manera que los mitos resuenan a través del alma mediante imágenes primordiales o arquetipos que ayudan a la exploración interna. Es decir, los mitos son como el hilo de Ariadna que ayuda a recorrer los rincones laberínticos del alma.

<sup>66</sup> Crítica atribuida por Walter Otto en: *Teofanía, el espíritu de la antigua religión Griega*, Sexto Piso, Madrid, 2007, p. 26.



cara del alma o punto concéntrico. Ciegamente el alma ego cree llevar la batuta respecto al modo de ser, se considera artífice de todo contenido, pues ignora hallarse bajo la influencia de aspectos que deliberadamente o no ha dejado de lado, ocultándolos en los rincones más aislados. Esta es la ejemplificación de Penteo, es él la imagen del alma egoica en su totalidad, donde el ego se identifica con la figura Rey que no reconoce otra autoridad que no sea la suya. Por eso Penteo se muestra reacio con el extranjero, del mismo modo que el ego rehúye aspectos que no encajan con sus juicios valorativos, cabe destacar que estos juicios no son de una condición específica, es decir, no tienen que ser negativos necesariamente, sin embargo, constituyen una condición opuesta de lo que se tiene en sobre-consideración. Por ello se llama a Dionisos *extranjero*, porque “es el extranjero portador de extrañeza, que se difunde por las vías del desconocimiento, o más bien del no reconocimiento”;<sup>67</sup> lo mismo pasa con los aspectos de nuestra personalidad que no aceptamos, los consideramos extranjeros aun siendo de la misma patria que constituye *psique*.

Dionisos por su naturaleza multiforme es capaz de engendrar los más terribles aspectos; pero así como aparece en Tebas, resuena también en *psique* exigiendo reconocimiento o de lo contrario el destino es la fragmentación:<sup>68</sup> “cuando un suceso interno no se hace consciente, entonces acaece externamente como destino; es decir: si el individuo se mantiene unívoco y no hace conscientes sus antítesis internas, entonces el mundo tiene que representar ese conflicto y quedar partido en dos”.<sup>69</sup> Por ello, el trágico destino de Penteo, quien no fue capaz de abrigar los aspectos antitéticos que lo conformaban, y en la medida en que sólo se abrazó a la mesura y la prudencia, ensombreció y exilió de sí la locura y el gozo del vino embriagador. Su condición era la de un ciego que sólo era capaz de ver fuera y no a sí mismo, por ello decía de Cadmo y Tiresias que eran locos; sin embargo, Tiresias y el dios acusaban al rey de lo mismo. ¿Quién estaba en lo correcto? Así pregunta el coro: -“¿Qué es lo

---

<sup>67</sup> Marcel Detienne, *Dionisio a cielo abierto*, Gedisa, París, 1986, p. 34.

<sup>68</sup> En el mito del espejo se abordará extensamente la fragmentación y reunificación psíquica.

<sup>69</sup> Carl. G Jung, *Aion*. En: José Medina, *Diccionario junguiano. Diccionario personal de José Medina*, selección de textos. *cf.*, Sincronicidad.

sabio?<sup>70</sup> - [...] Lo sabio no es sabiduría”. De modo que se narra el enfrentamiento de dos visiones: una egoica, que rinde honores a *phrenes* –prudencia-, la medida y la forma; frente a la oscuridad amorfa de Bromios, ilusoria porque reviste con múltiples máscaras, simbólica pues sólo se expresa en gestos. Es la tensión de opuestos lo que está juego, batalla que sólo puede ser librada mediante la visión y purificación.

Es relevante en este sentido considerar la facultad del *ver* que va más allá de la mera visión cotidiana, pues es cierto que a lo largo del mito, Penteo es el único que no es capaz de mirar al dios, ve ciertamente la figura encarnada de quien se hace llamar Dionisos, más no ve al dios como tal; por el contrario, el ciego Tiresias que no es capaz de contemplar la luz del día, si es capaz de contemplar las maravillas dionisiacas y es por ello llamado sabio y guía por Cadmo<sup>71</sup>, pues lo que enceguece a Penteo no es la falta de visión física, sino una arrogancia exagerada que lo hace sentir capaz incluso de enfrentarse a un dios. Lo mismo pasa cuando el ego domina sobre *psique*, cotidianamente el centro al que enfocamos nuestra visión es aquel que conforma no al alma en su totalidad, sino a una parte de ella, lo cual es un aspecto práctico y cotidiano; sin embargo, con ello dejamos en penumbras aquellos otros aspectos que también nos conforman. De esta manera la peculiar ceguera de Penteo le hace proferir duras acusaciones al dios, llamándolo inmoral, pues su posición no está dispuesta a aceptar ambivalencias, por lo que sólo considera al vino –regalo de Dionisos- como propiciador de desorden; mientras que el viejo Tiresias le hace recordar sus propiedades curativas como remedio de dolores y penas<sup>72</sup>. Tiresias es aquella voz que pide al *yo* no ufánarse de su poder, pues la creencia más enfermiza es “creer que se tiene razón”<sup>73</sup> y prosigue diciendo: “la cordura depende, en todas las cosas siempre, de la propia naturaleza”; es decir, la rendición al culto báquico no pervierte, sino que, está al margen de las valoraciones personales. Importante apartado para resaltar que la prioridad de abrir paso a la *otredad* no conlleva en su

---

<sup>70</sup> Eurípides, *Tragedias: Las Bacantes*, 877.

<sup>71</sup> *Ibid.*, 185.

<sup>72</sup> *Ibid.*, 280.

<sup>73</sup> *Ibid.*, 310.

reconocimiento el desprecio o alejamiento de lo que ha sido recogido por el ego, antes bien se trata de *rendirle culto para apaciguarlo*.

“Locuras dice como un loco”,<sup>74</sup> así se expresa Tiresias respecto a Penteo, y éste a su vez, al traer ante sí a Dionisos lo llamó loco, afeminado y extranjero, pero el dios de seductora sonrisa le expresó: “yo veo y tu estas ciego [...] no sabes lo que dices, ni lo que haces, ni quién eres”,<sup>75</sup> y el joven rey respondió a ello mencionando su nombre y el de su linaje. Más su egoica condición no le permitió si quiera ver lo que se ocultaba tras la máscara de su nombre: pena y sufrimiento, porque el nombre de Penteo eso profiere: una predisposición a la desgracia. Se observa entonces que, la perspectiva que tiene Penteo de sí es limitada –su nombre, sus padres-<sup>76</sup>, es ello lo más grande y de mayor peso sobre su persona, sin advertir si quiera un mundo de profundidades internas, que lo hacen ser lo que es. Su falta de visión le impide considerar que lo interno teje lo externo y por ello no es capaz de concebir que bajo su razón descansa un mundo subterráneo, en el que “la ciencia de los sabios no es sabiduría”.<sup>77</sup> De ahí viene su impiedad, de su exagerada afirmación del *yo* ante la totalidad divina que pretendía manifestarse ante sí.

Del mismo modo, somos nosotros llamados al encuentro con aquellas otras caras de *psique*, rostros que ocultamos como la angustia, la violencia, la sexualidad fuera de norma, el descontrol emocional y aspectos que del ego piden soltura, como sucede con las mujeres liberadas por Dionisos a quienes libera de la calidez del hogar y el telar, incluso de la crianza para entregarse a la danza. Porque “resistir a Dionisos es reprimir lo elemental en la propia naturaleza; el castigo es el colapso completo de los diques internos cuando lo elemental se abre paso por la fuerza”.<sup>78</sup> De este modo alcanzó la tragedia a Penteo, pues su resistencia ante aquello que nombraba extranjero era una resistencia a sus adentros, pues las características que asignaba a Dionisos

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, 369.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 500-505.

<sup>76</sup> La vida caracterizada.

<sup>77</sup> *op. cit.*, Eurípides, 395.

<sup>78</sup> E.R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Alianza, Madrid, 1997, p. 254.

conformaban su propio ser. Penteo se creyó capaz de apresar sus propios instintos y estos no tuvieron más opción que irrumpir violentamente; es la imagen del dios derribando el palacio del rey dispuesto a salir sin ninguna contención. Aquí ya no se percibe la santa purificación, sino la furia desatada de Zagreo que busca la aniquilación mediante la posesión, se alista para cazar encontrando grato placer en la sangre vertida.<sup>79</sup> Y afirmamos que de Penteo, Dionisos era un espejo interno, en tanto que, pronto el rey se vería con iguales aspectos que al dios asignaba: “cuando se encaminaba dispuesto a cazar a las ménades Penteo se vistió con ropas femeninas y portó una larga cabellera, se coronó de hiedra y blandió el tirso”. Ahora lucía como una de las hijas de Cadmo, una bacante, pues “quien porta las vestiduras ya está tocado por una ligera demencia y así pronto pudo ver lo que debía ver”.<sup>80</sup>

El destino de Penteo se aproxima y pronto el velo que cubría su visión será violentamente desgarrado, mientras el coro clama:

“–No envidio el saber. Disfruto de la persecución de estas otras cosas grandes y evidentes a las que siempre acompañan los bienes: llevar una vida pura noche y día, ser piadoso y rechazando las prescripciones que ignoran la justicia, honrar a los dioses.”

Se alude ahora al conocimiento que posee Penteo y pareciera que se distingue entre una sabiduría verdadera y una falsa sabiduría, y no es que haya por ahí distintas sabidurías, más bien la diferencia que se evoca es de grado. Es cierto que Penteo tiene consciencia de sí mismo, sabe cuál es su nombre y quiénes son sus padres y ante la locura de Dionisos quiere acosta de todo imponer su razón; sin embargo, ésta es una razón limitada, pues sólo posee *entendimiento* y aún no ha alcanzado el grado de *comprensión*, porque en el secreto dionisiaco la vida se muestra como sabiduría, una sabiduría del alma que se rige no por la claridad y distinción, sino por el enigma. El rechazo a Dionisos, se muestra como una incapacidad de abrazar la vida y a *psique* en su totalidad, esto es, con todas sus contradicciones, puesto que no se ha comprendido

---

<sup>79</sup> *Himnos órficos*, 45, 3.

<sup>80</sup> *op. cit.*, Eurípides, 924.

o integrado, en Penteo, las luces y sombras que lo albergan. Por ello se enfatiza en llevar una vida purificada como se aludía en los misterios, que una vez acontecida la visión, el iniciado ya era un bacante, lo cual es una representación simbólica de la actitud de reconocimiento del dios, como arquetipo en la *pisque* humana. Y en ello consiste lo sabio: “una sola cosa es lo sabio: conocer el designio que lo gobierna todo a través de todo”.<sup>81</sup> Y el designio que gobierna es *Zoé* a través de Dionisos que nos interpela en las honduras del alma; pues recordando a Plotino, *zoé* es el tiempo del alma.<sup>82</sup>

Una vez descubierto Penteo por las ménades, la primera en darle caza fue su madre, quien también eufórica se hallaba poseída bajo ilusorias visiones; por ello, como decía el mensajero, lo mejor es ser sensato y venerar a los dioses. Así, podemos interpretar, lo mejor es ser sensato y venerar las honduras del alma. El cuidado del alma, sería entonces la resolución ética de la práctica mística, en tanto que exige sean incorporados tanto los elementos de vida como los de la muerte, los de la consciencia y la inconsciencia; reconociendo en cada elemento uno propio y a la vez ajeno. Este cuidado no depende de lo egoico, porque la tragedia llega, y llega de los dioses; es este caso Dionisos el que exige su trato como anfitrión. La fiereza del dios demanda el distanciamiento racional para acercarnos a la visión y a la entrega con lo animal-natural, donde ya no hay separación entre deseo y satisfacción, lo divino y lo daimónico, la vida y la muerte.

Del mismo modo que sucumbió Penteo, sucumben todos aquellos que rechazan el llamado al descenso, éste llamado puede ser un síntoma físico o anímico, pues lo de dentro se corresponde con lo de fuera, puede ser también una visión onírica o en estado de vigilia; son múltiples las manifestaciones que pueden traer a la luz los aspectos mejor guardados a espaldas del ego. Porque “Dionisos no respeta los buenos deseos de los mortales, los aniquila”,<sup>83</sup> así como los contenidos inconscientes también

---

<sup>81</sup> Heráclito, *Fragmentos*, trad. de Eduardo Nicol, 19.

<sup>82</sup> Karl Kerényi, *Dionisos, Raíz de la vida indestructible*, Herder, Barcelona, 1998, p. 15.

<sup>83</sup> Paulina Rivero, Greta Rivara, *Perspectivas nietzscheanas. Reflexiones en torno al pensamiento de*

claman expresarse, porque las fuerzas que nacen de lo más profundo suelen ser de mayor intensidad revelando así el “salvajismo originario del ser”,<sup>84</sup> del que el propio Heráclito ya daba cuenta afirmando que “todo nace y muere por obra de la lucha”.<sup>85</sup> De este modo las maravillas que oculta el mundo ilusorio, se revelan ante nosotros como acople de tensiones y su estruendo resuena al interior mismo del hombre, que se vuelve uno con el todo en la comunión con el dios.

De modo que los misterios dionisiacos se abrieron como protección a la fuerza y vivacidad de las profundidades del alma y del mundo, en este sentido, podemos considerar remarcada la figura de Dionisos como fiel representante de los abismos internos, es decir, de los complejos que conforman la morada anímica. Y el mito de Penteo resuena intemporalmente en lo que hoy llamamos patologías, donde el sujeto se ve fragmentado, disuelto, ante la imposibilidad de verse reflejado en la imagen que le profieren las aguas misteriosas de sus profundidades; y es que si la tarea es el descenso habrá que seguir el camino que siempre descende: recorrer el camino del agua. Si recordamos la cosmogonía griega, la tierra era considerada como una extensa superficie plana bajo la cual el océano rodeaba, de modo que el reino de Hades se encontraba justo bajo tierra y el camino que conducía al mundo subterráneo era el del agua. Así fue que Odiseo se embarcó para llegar a lo íferos, y del mismo modo hizo Dionisos cuando se dirigió al Hades<sup>86</sup>. Por eso en Homero se dice del alma que en su descenso, ésta se hunde y se adentra en los húmedos caminos que conducen al Hades. De este modo, recorrer el camino del agua es la expresión simbólica del *descensus* al inframundo psíquico, puesto que el agua es el elemento mitológico por excelencia en el que habitan los secretos primigenios de la vida; de acuerdo con Jung, ella es el símbolo más común para representar lo inconsciente.<sup>87</sup> Por eso no ha de sorprendernos asociar estos abismos en lo más vital del hombre: *psique*, ella tiende hacia el agua

---

Nietzsche. UNAM, México, 2003, p. 108.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 109.

<sup>85</sup> Heráclito, *Fragmentos*, 62.

<sup>86</sup> *cfr.*, Aristófanes, *Las Ranas*, spi.

<sup>87</sup> Carl Jung, Walter Otto, *Circulo Eranos III – Hombre y sentido*, Anthropos, España, 2004, p. 22.

“*psychos* y *psychrós* significan fresco y húmedo”,<sup>88</sup> el agua como la vida son lo que fluye, ahí están los orígenes del devenir y la profecía.

Del dios arquetípico se dice que procede y regresa al agua, en ellas tiene hogar y refugio, en primavera se anuncia su llegada por mar para celebrar su epifanía; es el dios de lo húmedo que habita en las profundidades anímicas, suyo es el reino de los abismos internos, ante él comparece el gobierno de la conciencia. En el alma ego somos *nosotros* nuestros propios señores, tal como lo era Penteo en su reino, más apenas nos embarcamos a cruzar el umbral subterráneo advertimos con horror que el poderío no es nuestro, si no al contrario, una fuerza más poderosa es la que gobierna nuestros actos. Es la lucha del dios contra el rey en la que el reconocimiento del primero nos traerá gozo, no sin antes sufrirlo; mientras que el ocultamiento y la negación traerán la desdicha sin contención. De modo que todas aquellas formas de ser que ensombrecemos, lo cual es inevitable pues siempre, donde algo se alumbraba, otro se oculta, si no las reconocemos como propias, en el sentido de que somos un cúmulo de aspectos contradictorios, entonces estos aspectos se tornan hostiles, derrumban el palacio, la morada psíquica y en ocasiones como a Penteo la reintegración es imposible:

Si el destino le plantea al hombre la exigencia de conocerse a sí mismo y se niega, una actitud negativa puede conducir a la muerte real. Pues la exigencia no le habría sido planteada si hubiera podido tomar otro camino más prometedor. Ha acabado en un callejón sin salida del que ya sólo le puede salvar el autoconocimiento. Si lo rechaza, ya no le queda ningún camino abierto. (...) y cuanto más inconsciente sea, tanto más expuesto estará a peligros imprevistos: ya no podrá esquivar con la velocidad suficiente un coche, o al escalar una montaña pisará en falso, y en una enfermedad perderá de repente el coraje por vivir. Lo inconsciente tiene mil caminos para extinguir rápidamente y por sorpresa una existencia sin sentido.<sup>89</sup>

Es sin duda el mito de Penteo el que mejor expone la potencia del dios como

---

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>89</sup> Carl G Jung, *Obras completas XIV – Mysterium Coniunctionis: investigaciones sobre la separación y unión de los opuestos anímicos en la alquimia*, Trotta, Madrid, p. 457.

figura arquetípica de lo inconsciente, ello y su cualidad húmeda refuerzan su poderío interior, el descenso no es sino la voz resonante del templo délfico: *conócete a ti mismo*, de lo contrario se corre el peligro de *perderse a sí mismo* en el insondable abismo de las aguas misteriosas. Pero la comprensión, como reconocimiento de lo ajeno, es lo que puede purificarnos; mientras que el entendimiento como posición racional entre luces y sombras, es incapaz de librar la tensión provocando alteraciones internas como pueden ser, el resentimiento, ansiedad, neurosis, sintomatología esquizofrénica e incluso la muerte. Penteo fue el descenso que no alcanzó la purificación, es decir, no ascendió como el dios. Fue el sufriente arrogante que creyó no necesitar del hilo de Ariadna para vencer al Minotauro.

#### **4. Análisis de las profundidades<sup>90</sup>**

La experiencia dionisiaca se constituye como el reconocimiento de la alteridad, todo lo usual y ordinario debe ser reventado, el ambiente orgiástico y sacrificial es el escenario que propicia la apertura a la raíz originaria. Con el mito de Penteo se ha dilucidado una parte de la dialéctica de la pasión de Baco, tal es la esfera de la muerte. El bacante que se rinde ante el dios ha de padecer psíquicamente los sufrimientos de Dionisos, pero también su renacimiento, en el que le serán concedidos gozos y delicias divinas. Las ambivalencias y contradicciones deben ser superadas en el alma del hombre, tal como lo ha hecho Dionisos a través de su propio renacimiento; pues como se ha mencionado, Dionisos constituye su propia superación dialéctica a través de la conclusión y repetición del ciclo de la vida: nace-muere-renace. Imagen simbólica del descenso a los abismos del hombre es la experiencia suscitada en la práctica mística, es la muerte simbólica del bacante que disgrega lo egoico y da rienda suelta a los instintos que oculta; con lo cual se abre el Olimpo a *psique* a través de la purificación, siendo ésta concebida como el renacimiento del dios que antepone las fuerzas de la vida frente a toda limitación. Penteo, sin embargo, fue la exposición de

---

<sup>90</sup> Terminología de Walter Otto, para el estudio de la interpretación del fenómeno religioso atravesado por la fenomenología, psicología y psicoanálisis.



las profundidades desbocadas, que frente a la resistencia racional no lograron ser purificadas, es decir, no se logró la conciliación de contrarios teniendo entonces como única salida la destrucción de ambos elementos. Decimos del renacer que se da en términos de la multiplicidad que es reconocida y se logra asociar dentro de una totalidad; para desarrollar esta idea es pertinente la inclusión de uno de los mitos mayormente asociados a los misterios de Dionisos: El mito de los Titanes.

En el canto VI de las dionisiacas<sup>91</sup>, Nonno recoge de la tradición órfica el mito del desmembramiento de Dionisos a manos de los titanes, que constituye el sacrificio del primer Dionisos, fruto de los amores de Zeus y Perséfone. A causa de estos amores, Hera encolerizada por el nacimiento y la entronación del recién nacido, acude a los Titanes, para que a través de perspicaz engaño le dieran muerte. Éstos emergieron del inframundo y con el rostro cubierto de yeso, cual fantasmas, se acercaron al pequeño niño ofreciéndole atractivos juguetes: dados, pelota, trompo, manzanas doradas y un espejo con el cual el niño quedó fascinado. Fue así que mientras el niño contemplaba su imagen en el espejo, los titanes con un cuchillo del Tártaro se arrojaron sobre él. Pero el dios en su intento por librarse del ataque adoptó varias formas, se transformó en un joven crónida (Zeus), también en un viejo Crono, por momentos un león, otros como un caballo salvaje, pasando por la forma de una serpiente hasta convertirse en toro. Es en esta última forma cuando es vencido y desmembrado en siete pedazos. Esto último no lo menciona Nonno, pero el niño es arrojado sobre un caldero para ser cocido y luego asado<sup>92</sup>. Las partes cocidas del dios fueron quemadas, excepto un solo miembro, que no fue devorado ni consumido por el fuego: el corazón. Pues se dice que Palas Atenea presenció el banquete y escondió el miembro dentro de un cesto, que más tarde entregaría a Zeus para traer al dios de vuelta a la vida. Respecto al renacimiento del dios, se dice que Zeus trago el corazón y después parió al niño del muslo, o bien se dice que dio a beber a Semele cierta

---

<sup>91</sup> Nonno de Panópolis, *Dionisiacas I-XII*, Gredos, Madrid, 1995, VI-168.

<sup>92</sup> Karl Kerényi, *Los dioses de los griegos*, Latinoamericana, Venezuela, 1997, p. 252.

bebida que la haría engendrar al niño.<sup>93</sup>

En el ámbito teórico, el énfasis del mito se ha resaltado en el aspecto sacrificial del niño a manos de sus enemigos, o bien, se ha visto en estos últimos la intrusión del mal en la cosmogonía órfica, que señala que Zeus creó a los hombres de las cenizas de los titanes<sup>94</sup>, a los que fulminó con el rayo después de haber devorado al niño. Sin embargo lo que aquí se resaltaré es el descuartizamiento del dios y su imagen en el espejo. El mito es ampliamente conocido por los participantes en las iniciaciones místicas, pues se dice de los juguetes que recibió el dios eran objetos sagrados que se empleaban durante la visión extática. Sobre todo respecto al uso del espejo se tenía la idea de que éste servía de acceso a la misteriosa otredad del iniciado: *The association of the mirror image with death or with the soul is found in numerous cultures. Apollodorus Grammaticus maintained that souls were 'like images appearing in mirrors.*<sup>95</sup> Por ello, es relevante considerar la imagen del dios contemplándose en el espejo, su reflejo es lo que lo atrapa en el engaño, más el acto de *ver* no evoca una visión cualquiera, es la mirada que se posa sobre una imagen que lo hace “perder de vista” su peligro de muerte. Ningún otro objeto llamó más su atención que aquel que le devolvía la imagen de sí mismo. Así como en su epifanía, el momento culmen de los misterios era la *epopteía*, en la que el dios se manifestaba con una mirada directa a los ojos del iniciado, del mismo modo, podemos decir que la mirada del dios observando su reflejo constituye la imagen originaria del acto de la revelación. Es el momento en que la visión ilumina aquello que desborda la razón; la mirada en el espejo es el umbral de la sabiduría como misterio enigmático, porque del espejo podemos enunciar dos aspectos: se constituye como símbolo de ilusión, de la apariencia y el engaño, pero también es un símbolo de conocimiento pues “conocer es poner el mundo dentro de un espejo, reducirlo a un reflejo que yo poseo”.<sup>96</sup>

---

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 255.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 251.

<sup>95</sup> Richard Seaford, *Dionysos, Gods and Heroes of the ancient world*, Routledge, 2006, p. 116.

<sup>96</sup> Narcís Aragay Tussell, *Origen y decadencia del logos: Giorgio Colli y la afirmación del pensamiento trágico*, Anthropos, Barcelona, 1993, p. 137.

Nuevamente se pone de manifiesto la sabiduría dionisiaca: “aquella ‘sabiduría verdadera’ que sólo es predicada por aquellos que han conseguido el *thiaseyein*, una especie de experiencia mística de desintegración del Yo en el marco del ‘*thiasos*’”.<sup>97</sup> Que no sólo rompe con toda distancia entre el que mira y lo que contempla, sino que se funde y hasta se confunde con su objeto; es decir, la sabiduría dionisiaca es enigmática en tanto que no es concedida, sino revelada a través de la experiencia del dios mismo. Pero hacerse un dios no es gratuito y lleva consigo la fragmentación, tal fue el destino de Dionisos al caer presa de su recogimiento. Pero no se piense la fatalidad en términos de Narciso, pues lo esencial en el influjo dionisiaco no es la experiencia de sí, sino la experiencia del devenir otro, que se da en términos de dispersión y reunificación. Es por esto que el mito es fuertemente asociado con el culto místico, pues la imagen del desmembramiento seguido del renacimiento del dios, expresa el fundamento ritual de llevar al bacante a un estado de cercanía con los abismos de la muerte y purificar aquella parte del alma que se une con el dios: *the dismemberment of Dionysos, being a projection of the fate of the initiand, comes to apply not to the body but –as an allegory– to the soul. The transition from anxiety to joy is envisaged as the transition from mental fragmentation to mental wholeness.*<sup>98</sup> Aquí se puede asociar ambas experiencias, muerte y purificación, porque ambos se dan en el terreno de *psyche*, en la posesión, lo divino se une al hombre y en la muerte el hombre se une con lo divino.

Es cierto que quien mira en el espejo ve ante todo su propia imagen, del mismo modo que quien va hacia sí mismo corre el riesgo de encontrarse, y ese fue el desgarramiento dionisiaco, el encuentro consigo mismo le trajo la disociación. Siendo Dionisos la *unidad* de los contrarios, su reflejo en el espejo exige el proceso inverso, por eso adviene la *fragmentación*. Se puede considerar a ésta como un primer paso en el proceso purificador, es decir, descender a los abismos del alma implica romper las categorías establecidas, disolver al ego como centro univoco del alma, lo cual,

---

<sup>97</sup> Paulina Rivero, Greta Rivara, *Perspectivas nietzscheanas. Reflexiones en torno al pensamiento de Nietzsche*, UNAM, México, 2003, p. 104.

<sup>98</sup> Richard Seaford, *Dionysos, Gods and Heroes of the ancient world*, Routledge, 2006, p. 114.

fragmenta la personalidad del iniciado. Así ocurrió a Penteo, quien sucumbió horrorizado ante la visión de su reflejo, que le devolvía la imagen de un rostro burlón, bromista y de exagerada sonrisa que acompañaba de múltiples transformaciones y exagerados disfraces; así también aconteció a Zaratustra: “Oh Zaratustra –me dijo el niño-, ¡mírate en el espejo!’ Y al mirar yo al espejo lancé un grito, y mi corazón quedó aterrado: pues no era a mí a quien veía en él, sino la mueca y risa burlona de un demonio.”<sup>99</sup> Pero Penteo no fue aquel purificado que renació como el dios -más no se entienda el renacimiento en términos corpóreos, sino en términos de *psique*-, la forma de purificarse era volviéndose un iniciado para renacer en la nueva sabiduría dionisiaca, la de la alteridad y el devenir. De este modo Dionisos se alza como la superación dialéctica de todo dualismo, él se da como inmediatez lejos de toda representación, porque dentro de sí todo converge, los contrarios se unen: immanencia y trascendencia, vida y muerte, apariencia y realidad.

El reflejo de Dionisos no es sino la multiplicidad disuelta, es el mundo ilusorio en tanto que se constituye como la imagen de un dios que se mira a sí mismo. Pero la superación de los opuestos, se constituye en la medida en que el dios es traído de vuelta a su unidad originaria, esto es, cuando es vuelto a engendrar. Lo mismo pasa con el iniciado que logra ser purificado, el paso de la ignorancia a la comprensión a través de los misterios constituye la entronización de *psique*, es decir, el retorno a su contacto divino como vida insondable: “Al reflejarse en el espejo, Dionisos se aboca a la multiplicidad; el asiste a la creación de lo diverso y el cambio, a la aparición de lo particular; pero al mismo tiempo sigue siendo uno, felizmente preservado. Toda alma individual, todo ser particular, aspira a través del reflejo de Dionisos refractado en lo múltiple a reencontrar la unidad de la cual emana”.<sup>100</sup> Podemos interpretar que la experiencia psíquica a la que aborda el mito de la reunificación y dispersión, refiere a una transformación interior al término de la visión en la iniciación. Es la mirada de la otredad la que permite el reencuentro con uno mismo, esto es, mirar de frente el

---

<sup>99</sup> Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid, 2009, p. 131.

<sup>100</sup> Jean Pierre Vernant, *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2001, p. 7.

reflejo de aquellos complejos que aguardan tras la máscara del ego, pues “es necesario apartar la mirada de sí para ver muchas cosas”.<sup>101</sup> En este sentido, extender la mirada conlleva el reconocimiento de las diversas configuraciones del alma con sus luces y sombras, estar dispuesto a ser desmembrado psíquicamente es darle paso a la anomalía interna, a los aspectos de bajo rango –señalados así por el ego- es ahí donde se sufre y se teme a Zagreo, es como dice Nietzsche “¡descender al dolor más de lo que nunca descendí, hasta su más negro oleaje! [...] Lo más alto tiene que llegar a su altura desde lo más profundo”.<sup>102</sup>

Analizar las profundidades es el inicio de un cambio completo del modo de existencia, el renacer del niño divino es la respuesta a la crítica del ensimismamiento interno<sup>103</sup>, pues remite a evocar lo que yace oculto para integrarlo al plano de acción del hombre, es decir, la mirada hacia los adentros es sólo un primer momento, más no el único; para convertirse en dios es necesario morir como él, y morir implica desgarrar a la conciencia y rendirla ante las fuerzas internas que guían su andar sin si quiera percibirlo. Ésta es la ignorancia de los que aun no se han iniciado, no han concebido el poder del dios y creen ser ellos dueños de su razón y su acción. La experiencia límite es la que alberga en sí la posibilidad de la reintegración de los aspectos opuestos en el hombre, pero para ello, es preciso primero despojarse, perderse, fragmentarse: éste es el misterio dionisiaco. Romper la idea del sujeto claro, racional, dentro de la norma; y desbordarse en aquello que se ensombrece, al resaltar esos aspectos: lo amorfo, oscuro, irracional, extranjero. Dar paso del ego al inconsciente psíquico puede ilustrarse como una experiencia de desfondo, que dispersa lo que teníamos por seguro y certero, la verdad de la consciencia en la que confiábamos se ha vuelto endeble, no es un rostro sino una máscara y el rostro último se muestra aterrador por ser inapropiable, puesto que no podemos asir el misterio de la vida, en tanto que seres finitos, sino únicamente experimentarlo. “El carácter cognoscitivo de la manía queda insinuado por el terror que precede a su manifestación,

---

<sup>101</sup> *op. cit.*, Friedrich Nietzsche, p. 224.

<sup>102</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>103</sup> Aquel que profieren los críticos de la psicología profunda.

por la presencia de un violento desnivel de conciencia con relación a la vida cotidiana”.<sup>104</sup>

Y es que Dionisos es el dios de las dos esferas, el que horroriza en el culto orgiástico y el que purifica en la práctica mística, su evocación como huella primordial de lo inconsciente se da en la medida en que provoca el alarido de los instintos que claman reintegrarse a su parte opuesta. Pero el ser poseído del dios tiene también dos aspectos, por un lado, se está poseído cuando aquel que ha reprimido y encarcelado sus demonios, termina siendo desbordado por aquello *otro* que le sobrepasa y se abre ante sí un complicado modo de relación con lo alterno; o bien, se está poseído en la medida en que el dios fija su ilusión en nuestra conciencia, es decir, cuando tomamos una máscara del dios y nos petrificamos a ella, sin considerar que existen múltiples formas de revestimiento. Ser dominado por un solo aspecto del alma es también estar poseído, pues ciertamente, la confianza puesta únicamente en el ego nubla la visión respecto a lo que permanece detrás; por otro lado, el mero enfoque en el aspecto instintivo de lo inconsciente conlleva a un desenfreno sin límite, esto es, la locura permanente. Por ello, la exaltación ciega de un aspecto sobre otro se constituye como un falso modo de percepción que desorienta el camino del alma.

Ahora bien, hablar de un camino del alma no sugiere una vía única al encuentro con el *sí mismo*,<sup>105</sup> es decir, son diversos los caminos que nos llevan al encuentro con aquello *otro*; sin embargo, ha de reconocerse esta preparación en la medida en que los opuestos son re-integrados psíquica y existencialmente. El *sí mismo* es una categoría que se distingue del *yo* como sujeto del ego: “El primer encuentro con el sí mismo puede mostrar todas las propiedades negativas que casi siempre son características del choque sin previa preparación con el inconsciente. El peligro consiste en una fatal inundación por lo inconsciente, cuyos resultados, en caso de que se produzca un

---

<sup>104</sup> Giorgio Colli, *La Sabiduría griega*, Trotta, Madrid, 1997, p. 379.

<sup>105</sup> Por *sí mismo* ha de entenderse una categoría distinta del *yo*; el *sí mismo* abarca la totalidad de las configuraciones del alma y su actuar conforma la *union oppositorum* (*unión de contrarios*).

desarrollo desafortunado, son de naturaleza psicótica”.<sup>106</sup> Esta categoría es empleada por Jung dotándola de un sentido de efectividad que se corresponde con la función de desarrollar la unión de opuestos, en la que lo interno y lo externo del hombre sean, no reinos ajenos, sino experimentados homogéneamente. Así, podemos relacionar este aspecto psíquico con una correspondencia mítica en la reintegración o renacimiento del niño divino; es la vuelta al origen, el inicio de un ciclo eterno.

En cambio, el *falso sí mismo* sería aquel individuo que confunde el poderío de la conciencia del *yo* con la insondabilidad de las profundidades anímicas, cayendo así en un mero egocentrismo (un sentido del ser poseso) o bien míticamente hablando el destino será Penteo. Por ello se aludía no confundir el reflejo de Dionisos con el reflejo narcisista, pues la imagen del dios evoca siempre un llamado a lo alterno. Por otro lado, hablar del *sí mismo* en Jung refiere, entre otros símbolos, a la figura del niño, lo cual tiene relevancia al considerar que la edad del dios, al ser asesinado y traído de vuelta a la vida, es la de un niño. Y el niño se conforma como la mismidad en tanto que dentro de sí, no hay escisión entre lo de dentro y lo de fuera, el ego y el inconsciente; en él habita la totalidad de la vida como inmediatez, y específicamente el niño Dionisos es símbolo de un nacimiento que debe ser continuado cíclicamente: “El niño más grande del canto religioso cretense es el gran dios que abarca y engloba todas las posibilidades *no diferenciadas* y todas las posibilidades *ya realizadas* en figuras divinas”.<sup>107</sup>

## Reflexiones finales

El camino recorrido a través de la mitología dionisiaca ha pretendido dar cuenta de la manifestación del dios como contenido de lo inconsciente. Dar paso a su encuentro evoca la violencia originaria del horror ante lo extraño y temor de lo inapropiable; sin embargo, se ha visto que la demencia que insufla tiene también la facultad de purificar.

---

<sup>106</sup> “Sí-mismo”. *Diccionario jungiano. Diccionario personal de José Medina*.

<sup>107</sup> C. G. Jung, Karl Kerényi, *Introducción a la esencia de la mitología, el mito del niño divino y los misterios eleusinos*, Siruela, España, 2003, p. 92.

Siguiendo lo anterior, el proceso purificadorio se da en el paso de la ignorancia al conocimiento: “el éxtasis místico, en la medida en que se llega a él despojándose completamente de las condiciones individuales, es decir, en la medida en que el sujeto que conoce no se distingue del objeto conocido, debe considerarse como el presupuesto del conocimiento”.<sup>108</sup> Pero antes de que sea posible el conocimiento como comprensión es necesario dar paso a los distintos impulsos antagónicos en aquella lucha de unilateralidades, es decir, a la violencia de Zagreo. La conciencia de la totalidad no es la fijeza de un solo punto del alma, lo egoico, la medida, lo sano, etc., como oposición de aquellas manifestaciones que presenta lo báquico (desmesura, éxtasis, locura), antes bien, “es una determinada relación de los impulsos entre sí”.<sup>109</sup>

Una conciencia egoica fue la exposición del mito de Penteo, quien se quedó atrapado en el aspecto dualístico del dios sin alcanzar nunca la purificación que brinda la unidad de los contrarios. No atendió al llamado místico, por lo cual dejó de lado que concernía a un llamado del alma. De este modo, podemos así mencionar que la participación en el culto extático se da en 3 momentos: ignorancia-visión-sabiduría, que se corresponden simbólicamente con la pasión de Baco: nace-muere-renace. Es el ciclo eterno de la indestructibilidad de la vida, una superación dialéctica que escapa a las escisiones, lo cual se vio ilustrado en la imagen del mito de los titanes, que alegóricamente se constituye también en 3 pasos: ilusión-fragmentación-reunificación; ilusión, en tanto que evoca al dios contemplando su reflejo, siendo ésta la imagen de un mundo ilusorio en el que sólo habita Dionisos, pero el acto de verse reflejado exige un movimiento de alteridad de sí mismo: por ello, el niño es despedazado y el bacante es fragmentado simbólicamente en su encuentro con la otredad. Más la culminación del acto se da en la reunificación del dios, su vuelta a la vida, es decir, la comprensión de la sabiduría dionisiaca por el bacante después de la visión.

Podemos concluir, que la comprensión se da en términos que escapan a la conciencia del ego, es la experiencia de la totalidad en la integración de los contrarios que conforman al hombre, se constituye como la experiencia del *sí mismo*

---

<sup>108</sup> Giorgio Colli, *El nacimiento de la filosofía*, Tusquets, Barcelona, 1977, p. 15.

<sup>109</sup> Friedrich Nietzsche, *La gaya ciencia*, Akal, Madrid, 2014, p. 239.



“El sí mismo es una magnitud antepuesta al Yo consciente. Comprende no sólo la psique consciente, sino también la inconsciente, y por ello es, por así decirlo, una personalidad que también somos”.<sup>110</sup> De manera conjunta, esta experiencia de integración posee un trasfondo ético, en la medida en que lo religioso se da como actividad espiritual, es decir, lo sagrado está ligado al proceso vital y anímico. Siendo así, la participación mística posee la fuerza para transformar el carácter del iniciado, mueve sus afectos en la medida en que trastoca al alma y lo invita a volverse *otro*. Por eso decimos de los misterios que son ritos de transición, porque modifican o alteran el estatus de quien se inicia, en este caso, el estatus que se re-ordena es ético-espiritual, a través de la integración del sujeto con la totalidad, en un doble movimiento: con lo natural (externo) y la morada psíquica (interno).

Así, el camino del alma es un recorrido que pretende la *union oppositorum*, más ésta no se da en términos de un *telos*, es decir, no es un camino acabado en la experiencia psíquica, siempre subsiste una parte oculta, indeterminada que habrá que enfrentar. Los contenidos inconscientes harán su llamado como el alarido de Bromios, en el tiempo de *kairós*,<sup>111</sup> en el momento oportuno, en la ocasión propicia. Y de esta manera podremos afirmar: “el sí mismo es también la meta de la vida, pues es la expresión más completa de la combinación del destino”.<sup>112</sup> Es decir, el destino del hombre se funde en el destino de Dionisos: en la ocasión propicia el hombre será llamado al encuentro con el dios de sonrisa burlona, así como el niño divino padeció presa de la fascinación por su reflejo, el iniciado morirá y padecerá los sufrimientos del dios; pero se alzarán sobre estos con el encanto de la nueva sabiduría: la sabiduría del juego infinito que consiste en *experimentar* antes que en *psicologizar*, es decir, experimentar las múltiples formas que revisten al dios o lo que es lo mismo, experimentar formas de ser antes que petrificarnos sobre un solo revestimiento. Ser como el actor trágico que puede portar múltiples máscaras, y que gracias a esto puede manifestar en su propio cuerpo la vivencia de *otro*, extraño, extranjero. Evocar

---

<sup>110</sup> Carl G Jung, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, Planeta, Argentina, 2002, p. 479.

<sup>111</sup> En Homero se entiende como el claro por donde la lanza puede hendir de manera letal el cuerpo del enemigo.

<sup>112</sup> *op. cit.*, Jung, p. 480.

*aquello que vale la pena conocer* en los misterios de Dionisos sólo puede darse en la inmediatez de la experiencia, y no constituye únicamente a la mística, sino a toda aquella experiencia que nos haga dirigir la mirada *hacia eso que no se quiere ver*, porque “Dionisos es el signo de lo que aún no ha venido, de lo que aún no ha llegado a ser el hombre”.<sup>113</sup> Él es invitación a la experiencia del mundo interior, a las raíces originarias y primitivas de cada iniciado, es un llamado a reconocerlo como dios arquetípico, en la medida del reconocimiento de los caracteres opuestos. Dicho proceso es la lucha infinita que enfrentará el hombre, así hasta que el destino que hilan los hados lo alcance.

---

<sup>113</sup> Frank, Manfred, *El dios venidero. Lecciones sobre la nueva mitología*, Serbal, Barcelona, 1994, p. 48.

## Bibliografía

Aristófanes, *Las Ranas*, spi.

Bremmer, Jan. N., *El concepto del alma en la antigua Grecia*, trad. Menchu Gutiérrez, Siruela, Madrid, 2002.

Burkert, Walter, *Cultos místéricos antiguos*, trad. María Tabuyo y Agustín López, Trotta, Madrid, 2005, Colección Paradigmas.

Colli, Giorgio, *Filosofía de la expresión*, trad. Miguel Morey, 2ª edición, Siruela, Madrid, 2004, Serie Mayor.

\_\_\_\_\_, *El nacimiento de la filosofía*, trad. Carlos Manzano, Tusquets, Barcelona, 1977.

\_\_\_\_\_, *La Sabiduría griega*, trad. Dionisio Mínguez, Trotta, Madrid, 1995, Colección Estructuras y Procesos, Serie Filosofía.

Detienne, Marcel, *Dionisio a cielo abierto*, trad. Margarita Mizraji, 3ª reimpresión, Biblioteca Económica Gedisa, Barcelona, 2003.

\_\_\_\_\_, *La muerte de Dionisio*, trad. Juan José Herrera, Taurus, Madrid, 1982.

Dodds, E.R., *Los griegos y lo irracional*, trad. María Araujo, 8ª reimpresión, Alianza, Madrid, 1997.

Eurípides, *Tragedias III-Bacantes*, trad. Carlos García Gual, Gredos, 2ª reimpresión, Madrid, 1998.

Frank, Manfred, *El dios venidero. Lecciones sobre la nueva mitología*, trad. Elena Cortés y Arturo Leyte, 1ª edición, Serbal, Barcelona, 1994.

García L. José, *La religión griega*, Istmo, Madrid, 1995.

Girard Julio, *El sentimiento religioso en la literatura griega*, Madrid, La nueva España, (s.a.).

Graves, Robert, *Los mitos griegos*, vol. I, trad. Luis Echávarri, 1ª edición, Alianza, Madrid, 1985.

Heráclito, *Fragmentos*, trad. José Gaos, Edición crítica de Enrique Hülsz, México, 1982.

Hillman James, *Re-imaginar la psicología*, trad. Fernando Borrajo, Siruela, España,

1999.

*Himnos homéricos. La "Batracomiomaquia"*, trad. Alberto Bernabé Pajares, Gredos, Madrid, 1978.

*Himnos órficos*, trad. Raúl Lavalle, Buenos Aires, 2009.

Homero, *Iliada*, versión de Rubén Bonifaz Nuño, 1ª edición, UNAM, México, 1996. Coordinación de Humanidades.

\_\_\_\_\_, *Odisea*, versión de Pedro C. Tapia Zuñiga, 1ª edición, UNAM, México, 2013. Coordinación de Humanidades.

Jean Pierre Vernant, *El individuo, la muerte y el amor en la antigua Grecia*, Barcelona, Paidós, 2001.

Jung, G. C., *Obras completas XIV – Mysterium Coniunctionis: investigaciones sobre la separación y unión de los opuestos anímicos en la alquimia*, Trotta, Madrid, (s.a.).

\_\_\_\_\_, *Recuerdos, sueños, pensamientos*, edición Aniela Jaffe, Planeta, Argentina, 2002.

Jung, G. C., Kerényi Karl, *Introducción a la esencia de la mitología, el mito del niño divino y los misterios eleusinos*, trad. Brigitte Kiemann y Carmen Gauger, Siruela, España, 2004.

Jung, G. C., Otto W. F., *Circulo Eranos III – Hombre y sentido*, Anthropos, España, 2004.

Kerényi, Karl, *Dioniso, Raíz de la vida Indestructible*, trad. Adan Kovacksics, edición Magda Kerényi, Herder, Barcelona, 1998.

\_\_\_\_\_, *Los dioses de los griegos*, trad. Jaime López-Sanz, 1ª edición, Monte Ávila Latinoamericana, Venezuela, 1997.

Medina José, *Diccionario jungiano*, Selección de Textos, spi.

Morales Harley Roberto, *La katábasis como categoría mítica en el mundo Greco-Latino*, Rev. Artes y Letras, Universidad Costa Rica, XXXVI (1), 2012.

Narcís, AragayTussell, *Origen y decadencia del logos: Giorgio Colli y la afirmación del pensamiento trágico*, Anthropos, Barcelona, 1993.

Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, trad. Andrés Sanchez Pascual, 12ª reimpresión, Biblioteca Nietzsche, Alianza, Madrid, 2009.

\_\_\_\_\_, *La gaya ciencia*, trad. Charo Greco y Ger Groot, 4ª reimpresión Akal, España, 2014.

\_\_\_\_\_, *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, trad. Andrés Sánchez Pascual, 11ª reimpresión, Alianza, Madrid, 2011.

Nono de Panópolis, *Dionisiacas I-XII*, trad. y notas Sergio Daniel Manterola y Leandro Manuel Pinkler, Gredos, Madrid, 1995.

\_\_\_\_\_, *Dionisiacas XIII-XXIV*, trad. y notas David Hernández de la Fuente, Gredos, Madrid, 2001.

\_\_\_\_\_, *Dionisiacas XXV-XXXVI*, trad. y notas David Hernández de la Fuente, Gredos, Madrid, 2004.

\_\_\_\_\_, *Dionisiacas XXXVII-XLVIII*, trad. y notas David Hernández de la Fuente, Gredos, Madrid, 2008.

Otto, Walter, *Dioniso. Mito y culto*, trad. Cristina García Ohlrich, 2ª edición, Siruela, Madrid, 2001.

\_\_\_\_\_, *Teofanía, el espíritu de la antigua religión Griega*, trad. Juan Jorge Thomas, 1ª edición en español, Sexto Piso, Madrid, 2007.

Píndaro, *Odas y Fragmentos*, trad. Alfonso Ortega, Gredos, Madrid, 1984.

Platón, *Diálogos III- Fedón, Banquete, Fedro*. Trad. Carlos García Gual, M. Martínez Hernández y E. Lledo Iñigo, 1ª edición, Gredos, Madrid, 1986.

Rivero, W. Paulina, Rivara, K. Greta, *Perspectivas nietzscheanas. Reflexiones en torno al pensamiento de Nietzsche*. UNAM, México, 2003.

Rodhe, Erwin: *Psique (El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos)*, trad. Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1973.

Seaford, Richard, *Dionysos, Gods and Heroes of the ancient world*, 1<sup>st</sup> published, Routledge, 2006.